INSTITUTO DE ESTUDOS FILOSÓFICOS

JOSÉ SEBASTIÃO DA SILVA DIAS

CORRENTES DE SENTIMENTO RELIGIOSO EM PORTUGAL

(SÉCULOS XVI A XVIII)

TOMO I

*

UNIVERSIDADE DE COIMBRA
1960

DO MESMO AUTOR

Escândalo da Verdade (1943)
Problema da Europa (1945)
Estudos Políticos (1948)
Humanismo Social (1949)
Trabalho e Propriedade (1950)
Responsabilidades Sociais (1952)
Portugal e a Cultura Europeia (1953)

NO PRELO:

O Primeiro Rol de Livros Proibidos
As bibliotecas medievais portuguesas
A política cultural do Estado português e a Companhia de Jesus
Os Descobrimentos e a problemática cultural do século XVI

A MINHA TIA

SENHORA DONA ANA MARIA DE SOUSA W. CARRISSO

GRATA E AFECTUOSAMENTE

PRÓLOGO

O livro que vai ler-se foi escrito com a preocupação de uma autenticidade exacta. Nem o autor saberia ou quereria escrever de outra maneira. O silêncio pode ser uma virtude, e a palavra não deve ser um vício. Não nos detivemos, pois, quando as conclusões a que chegávamos tinham aparências desfavoráveis às pessoas ou instituições eclesiásticas. Mas não desejaríamos que essas conclusões fossem desfiguradas ao sabor de interesses sem conexão com o espírito científico. A história nada pode ensinar contra a origem divina da Igreja e nada pode depôr contra a missão espiritual desta: só a sociedade humana que lhe serve de suporte, com as virtudes e fraquezas inerentes à sua condição, capaz de edificar pelo exemplo e de destruir pelo escândalo, é que está ao alcance das suas possibilidades de análise e julgamento. E foi por isso que o Papa Leão XIII, de sempre saudosíssima memória, deu esta norma em carta de 18 de Agosto de 1883 aos Cardeais De Luca, Pietra e Hergenrother: «Primam esse historiam legem, ne quid falsi dicere audeat; deinde ne quid veri non audeat; ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis».

A preparação e redacção deste livro foi longa e trabalhosa, e custou comodidades e lazeres que são legítimo disfruto de toda a vida moderna. No estado em que o trazemos a público, ele é contudo uma simples aproximação à História do Sentimento Religioso em Portugal. Escrito a partir quase do nada, tendo de jogar a cada momento com conceitos científicos ainda em evolução no mundo, sem poder apoiar em sínteses doutrinais preexistentes a interpretação dos dados colhidos em pesquisas fatigantes, está sujeito naturalmente a correcções inevitáveis de pormenor factício ou ideológico. De algumas mais importantes se dá conta no fim do volume, e outras muitas serão decerto reveladas pela crítica dos

entendidos. Assim mesmo, quer-nos parecer que será agora mais fácil tratar destes problemas entre nós...

Não deve pedir-se ao trabalho que escrevemos o que ele não é ou não pretende ser: porque não é nem pretende ser uma história da teologia ascética e mística ou, mesmo, uma história da espiritualidade em Portugal, e não é tão pouco uma história da prática religiosa ou das instituíções e formas de apostolado, e, por maioria de razão, uma história do Cristianismo, das suas doutrinas e das suas lutas. Sem dúvida, fizeram-se sondagens demoradas e profundas nesses e noutros sectores da cultura portuguesa — sondagens, porém, ordenadas à descoberta das atitudes de pensamento e das expressões vitais da sensibilidade religiosa em face dos problemas da vivência e da concepção do Cristianismo nas suas relações com a realização do destino do homem no cosmos. Só a maneira de sentir, de viver e compreender, a mensagem cristã e suas projecções espirituais num ciclo dado de cultura é objecto da nossa exposição.

A terminologia usada afasta-se por vezes da que seguem os modernos tratadistas da espiritualidade. Não foi sem hesitação que nos deliberámos pelo sistema. Decidiu-nos principalmente a consciência de que o rigor terminológico moderno não corresponde, sobretudo no que toca ao século XVI, a uma realidade da época e, portanto, poderia dar de si a noção errónea de uma clareza de ideias que então não existia. Só no século XVII, e nalguns casos mais tarde ainda, se fixou com nitidez entre nós a fronteira que separa certos conceitos, como ascética e mística, oração e contemplação, oração afectiva e via unitiva, contemplação adquirida e contemplação infusa, recolhimento activo e recolhimento passivo, via sobrenatural ordinária e via sobrenatural extraordinária, etc. A teologia mística abrangia também a ascética; na contemplação, não se fazia

ainda diferença adequada de estados e formas; e a via ordinária era considerada muitas vezes como início da via extraordinária. E eis por que a transposição ideológica de uma linguagem para outra não nos pareceu uma solução aplicável a todos os casos.

À semelhança do que se praticou em escritos anteriores, actualizou-se a ortografia e a pontuação das citações de textos já impressos, porque grafar e pontuar é interpretar e entendemos que, podendo o leitor recorrer fàcilmente à lição de que nos servimos, era a nossa interpretação, e não o texto bruto, que devíamos pôr diante dos seus olhos. Na transcrição de inéditos, procurámos reproduzir com a fidelidade permitida pela existência de caracteres tipográficos as grafias dos próprios códices.

As remissões bibliográficas são geralmente sumárias, tornando-se por isso indispensável a consulta da tábua de fontes e obras de consulta posta à frente do volume, para a identificação precisa das espécies e edições utilizadas. (A mudança da residência do autor de Lisboa para Coimbra durante os trabalhos de composição tipográfica foi causa de que, nalguns casos, se tivesse citado por mais de uma edição da mesma obra). No intuito de facilitar a leitura, deixaram-se para notas de roda-pé ou para notas finais as pormenorizações eruditas e as fundamentações documentais.

A preparação deste livro foi subsidiada inicialmente pelo Instituto da Alta Cultura e depois, com facilidades que tornaram possível a sua feição actual, pela Fundação Calouste Gulbenkian. Para o Prof. Dr. Gustavo Cordeiro Ramos pelas suas gentilezas, para o Prof. Dr. Luís Cabral de Moncada pelo seu interesse, para o Dr. José de Azeredo Perdigão por uma confiança que foi um incitamento, para o Prof. Dr. António Ferrer

Correia pela distinção do seu apoio, vai o testemunho do nosso melhor reconhecimento. Mas aos seus nomes não podemos deixar de associar o do Director da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Prof. Dr. João da Providência e Costa, e o do Director do Instituto de Estudos Filosóficos da mesma Faculdade, Prof. Dr. Arnaldo de Miranda e Barbosa, pelo calor de uma amizade e de um conforto moral que deixaram raízes profundas no nosso sentimento. Expressões de gratidão são também devidas ao Director da Biblioteca Nacional de Lisboa, Dr. Manuel Santos Estevens, pela delicadeza com que sempre nos ouviu; aos Conservadores do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, D. Maria Francisca de Oliveira Andrade e Dr. Filinto Girão Osório, pela benevolência de nos terem copiado alguns documentos; à Fiel, agora aposentada, do mesmo Arquivo, D. Maria do Céu Figueiredo, pela atenção paciente com que se prestou a buscar, ano atrás de ano, em fundos nem sempre inventariados, os códices e papéis que íamos requisitando; e, enfim, a quantos nos ajudaram, de uma maneira ou de outra, na realização desta tarefa. Uma palavra especial cabe porém aos empregados da Biblioteca Nacional de Lisboa, do Arquivo Nacional da Torre do Tombo e da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra: o carinho de que nos rodearam não podia ser excedido.

Habent fata libella sua. *Por nós, dar-nos-emos por bem pagos das renúncias e canseiras do passado, se a leitura das páginas que vão seguir-se puder despertar o interesse de algum estudioso pelas investigações de cultura portuguesa.*

Coimbra, Festa da Imaculada Conceição de 1960.

OS PRELIMINARES EUROPEUS

A conjuntura ideológica do século XVI tem uma longa história atrás de si. Constitui o ponto de chegada do movimento de heresias e de cismas que atravessa a Idade Média, e da imensa crise preliminar dos tempos modernos.

A tensão heresia-ortodoxia é uma ideia-força de capital importância nos tempos medievais. A sua energia espiritual polarizou-se, em grande parte, do lado herético, à volta de temas que viriam a florescer nos círculos de Savonarola, de Erasmo, de Lutero, dos Capuchos, etc. É notável, no entanto, que muitas destas correntes não brotaram de impulsos separatistas nem se justificam por desvios iniciais da inteligência. Nasceram geralmente em meio popular, pelo menos em reacção contra o feudalismo eclesiástico e civil, sem preocupações atendíveis de inovação teológica. Os seus adeptos tomaram designações, como Pobres de Lião, Pobres da Lombardia, Humildes de Génova, etc., que por si sós já valem um programa.

Os valdenses e arnaldistas — que assim era conhecida a maioria destes herejes — partiam de três máximas basilares: a universalidade do sacerdócio, a intimidade da comunicação religiosa e a obrigatoriedade dos apelos evangélicos.

A lei da pobreza é um dos artigos fundamentais do seu código. Valdo, o fundador da seita, desfez-se do que tinha ao abraçar a carreira apostólica, e os discípulos aceitaram voluntàriamente o princípio da angariação do sustento pelo trabalho. A recusa da propriedade privada é constante e terminante na sua prédica. O clero prebendado merece-lhes uma inteira reprovação, como indigno do sacerdócio. O anti-clericalismo, ou melhor dizendo, o leiguismo, é aliás o seu segundo artigo fundamental. O ideal monástico da vida em retiro e em silêncio, entre a oração e a penitência, não os atrai. O seu ideal é apostólico,

activista; a sua prática, de tipo marcadamente interior. Querem permanecer no meio do mundo, para o edificarem com o seu exemplo e a sua palavra. Peregrinam incansàvelmente de terra em terra, aproveitando todas as oportunidades, todos os ajuntamentos, para propagarem o cristianismo interior e organizarem confrarias de militantes. A Cúria, o clero e os monges são matéria das suas censuras.

Os valdenses professavam o primado da consciência e do mérito na vida religiosa. Opunham-se, em nome da moral puritana, à praxe feudal da Idade Média e condenavam o juramento como apelo a valores estranhos à consciência e à pureza de intenção. Os sacerdotes indignos não deviam, segundo eles, ser obedecidos nem admitidos ao exercício dos sagrados ministérios. A absolvição dos pecados dependeria primordialmente da contrição e não se operaria senão assim. As indulgências e os sufrágios não aproveitariam portanto para a vida eterna. São os nossos actos que decidem do nosso destino; os sacerdotes — e os santos — são ministros e não medianeiros entre o homem e Deus. As festas, as vigílias, os ofícios, a veneração das imagens, como aliás todo o cerimonial litúrgico e toda a observância canónica, revestiam-se aos seus olhos de aspectos perturbadores do culto interior. Enfim, os leigos poderiam concorrer com os clérigos nas actividades apostólicas, devendo empenhar-se uns e outros na divulgação da Bíblia em romance (1).

O movimento das Ordens mendicantes ergueu-se sobre o fundo de heresia e corrupção que trabalhava a sociedade cristã desde os fins do século XII. Deu um rumo católico e uma ordem dogmática e disciplinar segura à reacção tumultuária fomentada pelos chefes da heresia. As suas linhas de força passavam pelo campo destes e correspondiam perfeitamente às inquietações da consciência religiosa contemporânea. Foi por isso que o franciscanismo e o dominicanismo — a vida pobre, a vida apostólica, a igualdade no seio da mesma organização — puderam estancar quase de repente o impulso que levava à heresia.

---

(1) Para maiores desenvolvimentos, leiam-se F. Tocco, *L'Eresia*, pp. 134-206 e 246-56; Luigi Zanoni, *Gli Umiliati nei loro raporti con l'eresia* (Milão, 1911), pp. 27-34, 48-53, 76-88, etc; G. Volpe, *Movimenti Religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana* (Florença, 1922) pp. 96-112; Vacandard, *Revue des Questions Historiques*, t. 25.º, pp. 52-114.

Um cronista coevo, da Ordem de S. Domingos, atribui ao Poverello uma alusão «àqueles que, devendo constituir o atavio da Igreja, a conspurcam com os seus vícios e a tornam abominável aos olhos de todos» (1) *Si non è vero è bene trovato*. As Ordens mendicantes assimilaram o mel da heresia, quer dizer, tudo aquilo que na sua doutrina eram «ideias cristãs enlouquecidas»: o sentido da pobreza, o amor do Evangelho, a concepção austera, igualitária, anti-feudal, da sociedade religiosa. Os militantes dos areópagos heterodoxos, podendo sentir-se à vontade no seio das novas congregações, desertaram para elas quase em massa. A deserção não se fez, porém, sem inconvenientes graves para os frades menores. Os que viam na Igreja a continuação do Evangelho com os seus mandamentos e conselhos partilharam o tecto com outros que alentavam no fundo do coração o radicalismo dos joaquimitas e valdenses, quando não as aspirações meio monásticas, meio místicas, dos beguinos e humilhados. A heterogeneidade dos elementos acolhidos à sombra da Regra franciscana foi o manancial de onde brotaram as perturbações que longamente afligiram a paz da Ordem (2).

As divergências da família franciscana andam à volta de três pontos centrais: a austeridade, a pobreza e a humildade (3). É esse o núcleo das lutas de Fr. Elias. O partido conventual infligiu derrotas importantes ao partido rigorista por cerca de 1256-1279 (4). O pauperismo e o joaquimismo (5) viram-se forçados a passar à clandestinidade para

---

(1) Cit. de M. Beaufreton, *Saint François d'Assise*, Paris, 1926, p. 130.

(2) Cfr. Tocco, *L'Eresia*, pp. 427-34; Beaufreton, *ob. cit.*, pp. 129-210.

(3) Tocco, *id.*, pp. 440-44; E. d'Alençon, *DTC*, s. v. *Frères Mineurs*, t. 6.º, p.te 1.ª, cols. 811-14.

(4) Em 1256 (?), foi condenado pela Santa Sé o *Evangelho Eterno* e processados judicialmente os seus autores, um dos quais, Fr. João de Parma, acabava de ser Geral de toda a Ordem. Em 1279, foi promulgada a constituição *Exiit qui seminat*, de Nicolau III, que consagrou as ideias da claustra. Cfr. Tocco, *id.*, pp. 449-99; F.Vernet, *DTC*, s. v. *Fraticelles*, t. 6.º, p.te 1.ª, col. 733.

(5) Sobre o joaquimismo, veja-se Tocco, *id.*, pp. 261-409; P. Fournier, *Études sur Joachin de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909; E. Bonajuti, *Gioacchim de Fiore*, Roma, 1930. — Do joaquimismo franciscano, destacaremos, para o fim que nos interessa, o seu aspecto visionário e a sua concepção da Regra franciscana como uma espécie de Quinto Evangelho, cujos fiéis constituiriam a Igreja espiritual, oposta à Igreja carnal representada pelo clero diocesano e monástico.

sobreviverem. Não morreram porém. A campanha de Fr. João Pedro Olivi contra a bula de Nicolau III é a prova da sua sobrevivência.

É de 1294 a primeira tentativa de organização legal do partido rigorista, sob a designação de «eremitas pobres». A sua carreira agitada terminou no Concílio de Viena, com a decretal *Exivi de paradiso* (1312) que restabeleceu a unidade da Ordem, mas não sem consagrar a doutrina dos «espirituais». O artífice da unidade, Fr. Humbertino do Casal, abundava porém nas ideias de Olivi – e isso explica talvez que a unidade não tivesse vingado, organizando-se os rigoristas em confrarias de vida austera (1). A bula *Sancta Romana* (1317) classificou de *profanae multitudinis viri* as associações de fradinhos (*fraticelli*), beguinos ou bezocos, e condenou-as severamente. A bula e as perseguições inquisitoriais subsequentes não deram contudo o resultado que se esperava. Fr. Ângelo Clareno, um dos fundadores dos «eremitas pobres», estendeu a rede de uma vasta organização dos dissidentes, que a Santa Sé, em 1334, ao despertar do pesadelo micaelita (2) e da luta com o Império, encontrou perfilada à sua frente e teve de combater com dureza durante século e meio (3).

O movimento franciscano, depois de ter sido o ponto de chegada, foi também o ponto de partida das heresias medievais. As ordens terceiras e outras associações dirigidas por frades de formação zelante e clarena disseminaram as ideias do partido «espiritual» entre uma grande multidão de leigos. Os seus sequazes alimentavam reservas íntimas contra a organização eclesiástica e as complacências morais da sociedade cristã. As fronteiras doutrinais dos grupos dissidentes eram tenuíssimas. Fradinhos, beguinos, begardos, terciários, etc., não passavam muitas

---

(1) Cfr. Tocco, *id.*, pp. 500-514, e *Studii Francescani* (Nápoles, 1909), pp. 297-99; Vernet, *idem*, cols. 774-75; F. Callaey, *L'Idéalisme franciscain spirituel au XIV^e siècle*, Lovaina, 1911.

(2) Fr. Miguel de Cesano era geral da Ordem quando saiu a bula *Ad conditorem* (1322) que forçava indirectamente os franciscanos a pautarem o ideal da pobreza pelo das antigas ordens monásticas. Não se conformando com a situação tomou partido contra o Papa, juntamente com Guilherme de Ockam, Bonagracia de Bérgamo e outros próceres claustrais, pedindo asilo e dando apoio a Luís da Baviera.

(3) Tocco, *L'Eresia*, pp. 514-55; Vernet, *idem*, cols. 775-79.

vezes de nomenclaturas diferentes, conforme o país ou o sexo dos associados, da mesma realidade ideológica. Não eram, porém, muito numerosos. As perseguições reduziram a cifras modestas a sua população, e a que perseverou, organizada em sociedades mais ou menos clandestinas, sofreu a influência de correntes estranhas ao franciscanismo, como os lolardos, os libertinos (*fratres liberi spiritus*), os flagelantes, etc. (1).

Aproxima-se, de algum modo, destas correntes a posição da escola mística derivada de Mestre Eckart. A doutrina da união directa da alma com Deus e a sobrevalorização do lado interior da prática religiosa, diminuindo a importância do culto externo e o papel do sacerdócio na devoção dos fieis, iam em sentido paralelo às aspirações mais profundas dos dissidentes. E as suas teorias místicas, com importantes laivos de platonismo, tomadas por muitos em sentido panteísta e como tais condenadas pela Igreja, coincidiam com as interpretações dos libertinos (2).

As seitas acima nomeadas tiveram um carácter mais ou menos clandestino. Suspeita-se que a sua doutrina tenha relação com a filosofia averroísta, divulgada na Europa por Sigério de Brabante e outros comentadores cristãos, e com a mística neo-platónica da escola de S. Vitor. Os libertinos sustentavam, segundo se crê, a identidade da acção do homem perfeito com a própria acção de Deus. A primeira era determinada pela segunda e por isso não podia ser pecaminosa, nem mesmo quando tivesse a aparência objectiva do pecado. Os perfeitos não precisavam sequer da assistência do clero nem do recurso à confissão e estavam, inclusive, dispensados da observância dos mandamentos e do culto dos Santos. A confissão, os jejuns, as mortificações, as devoções particulares, a consideração da Paixão de Cristo, etc., eram aliás, ou podiam ser, impedimentos à perfeição (3).

---

(1) Cfr. Tocco, *Studii Francescani*, pp. 223-546; Vernet, *idem*, cols. 770-72.

(2) Cfr. Angelet-Hustache, *Maitre Eckart*, passim; Sanchez Alventosa, *La Mistica Alemana*, pp. 7-65; H. Delacroix, *Éssai sur le mysticisme speculatif en Allemagne au XIVe siècle*, pp. 135-275.

(3) Vid. o formulário de Alberto Magno apud Guibert, *Documenta Ecclesiastica*, pp. 116-27. — Note-se que o formulário não nos tranquiliza suficientemente sobre o verdadeiro sistema ideológico dos libertinos, quando mais não seja pela contradição existente entre algumas das proposições que lhes são imputadas.

O libertinismo espalhou-se bastante nalgumas regiões da França, Itália, Alemanha e Países-Baixos, exercendo uma influência considerável na piedade popular. O movimento não gozou de unidade e os seus partidários foram, por vezes, confundidos com os fiéis de outras seitas (1). A confusão era facilitada pelo facto da sua existência secreta, em conciliábulos subtraídos à direcção e inspecção da autoridade eclesiástica e com marcada inclinação para a cultura dos estados místicos extraordinários. A doutrina foi severamente combatida, e os seus adeptos perseguidos, durante o século XIV e uma parte do século XV. No fim deste, estavam reduzidos à condição de simples patrulha (2).

O facho destas seitas não se extinguiu com as perseguições. Foi retomado, de certo modo, pelos flagelantes e lolardos. A origem destes remonta ao século XIV; mas desenvolveram-se muito, os primeiros na Itália e os segundos na Holanda e na Renânia, por ocasião das pestes europeias do século XV. Não se conhecem vínculos institucionais ou políticos que os liguem entre si. É-lhes comum, no entanto, a exigência de uma austeridade quase lúgubre. Os flagelantes campavam de pouco afectos ao clero e à disciplina eclesiástica, e rejeitavam o culto das imagens, a doutrina das indulgências, os sufrágios, etc. Os lolardos, queremos dizer os lolardos ingleses (porque da doutrina dos outros quase nada se sabe), atrelaram-se ao carro de Wicleff. Os seus fautores declamavam contìnuamente contra a traição do clero e da Cúria Romana, e sustentavam que só os «homens evangélicos», sacerdotes ou não, tinham o direito de pregar a mensagem cristã. A confissão, os sufrágios e o culto das imagens não mereciam, de qualquer maneira, a sua aprovação, e os costumes degenerados da sociedade cristã eram o alvo predilecto dos seus ataques (3).

---

(1) A confusão encontra-se num autor contemporâneo, o nosso Fr. Álvaro Pais (cfr. *De Planctu Ecclesiae,* Lião, 1517, pp. CLXIII v.-CLXVII). As suas considerações, apropriadas para os fradinhos, begardos, beguinos, apostólicos, etc., não assentam bem ao que se sabe dos libertinos. Cfr. H. Delacroix, *ob. cit.*, pp. 51-134.

(2) Cfr. F. Vernet, DTC, s, v, *Frères du libre esprit,* t. 6.º, p.te 1.ª, cols. 800-808; Tocco, *Studii cits.*, pp. 227-38.

(3) Cfr. G. Bareille, DTC, s. v. *Flagellants,* t. 6.º, p.te 1.ª, cols. 12-18; Fr. José de Garganta, *Biografia y Escritos de San Vicente Ferrer,* pp. 46-51; R. Hedde, DTC, s. v. *Lollards,* t. 9.º, p.te 1.ª, cols., 910-24,

A persistência das seitas dissidentes e de certos traços doutrinais comuns a todas elas explica as reacções e confusões que suscitaram no seio da Igreja. A sua ideologia tendia para o estabelecimento de um cristianismo interior, de consciência, evangélico e desclericalizado, de sinal oposto à prática feudal e irreconciliável com a reserva da alta espiritualidade aos eleitos da vida monástica. Por vezes, defendiam teses incompatíveis com a doutrina católica e, como tais, condenadas pelos concílios (1).

As seitas dissidentes exerceram predominantemente a sua acção nos meios populares. A influência no meio senhorial e político estava reservada aos porta-vozes dos Príncipes cristãos em luta com o Papado. Deve-se-lhes, em grande parte, o anti-clericalismo e o anti-curialismo que atravessam a literatura e a filosofia social da época. No fundo do pensamento de um Jandun ou de um Guilherme de Ockam, de um Dante ou de um Marcelo de Pádua, está presente a ideia de que o Reino de Deus não é deste mundo e a Igreja «carnal», com os seus cânones «usurpados», não é a Igreja querida e fundada por Cristo. Os letrados e os polemistas ao serviço dos Príncipes temporais fustigavam acerbamente as fraquezas e desvios do mundo eclesiástico, sem com isso se julgarem menos católicos ou menos apostólicos (2).

---

(1) Lembrámos as dos libertinos (*supra* p. 5). Os begardos sustentavam, por seu lado, segundo A. Pais, que é possível ao homem crescer tanto em perfeição, que atinja o estado de impecabilidade e de saciedade da Graça; que os perfeitos não estão obrigados à oração, nem aos preceitos da Igreja, nem à direcção dos seus ministros; que a alma não precisa do lume da glória para se elevar à visão e fruição beatíficas; que os perfeitos estão dispensados de se exercitarem em actos de virtude e de cogitarem na Paixão de Cristo; etc. (*De Planctu Ecclesiae*, pp. CLXIX-CLXXVI). E os fradinhos negavam que o Papa tivesse o direito de censurar a doutrina da pobreza absoluta; que Roma fosse a Igreja espiritual; que o juramento fosse lícito; que o padre pecador conservasse o poder sacramental (Vernet, DTC, s. v. *Fraticelli*, col. 780).

(2) Cfr. G. Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, especialmente vols. 2.º e 4.º; McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West*, Nova Yorque, 1932, pp. 297-310; J. Riviére, *Le probleme de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Lovaina, 1926, passim; G. Mosca, *Historia de las ideas politicas* (trad. do italiano), Madrid, 1941, pp. 70-73; L. Braudry, *Guillaume d'Occam — Sa vie, ses œuvres, ses idées politiques et sociales*, Paris, 1950, vol. 1.º, pp. 97-240.

As fraquezas e desvios do mundo eclesiástico eram, porém, realidades e não fantasias de espíritos exaltados. As confissões de Álvaro Pais sobre a simonia, a corrupção do clero, o relaxamento dos frades menores, o absentismo episcopal, a temporalidade da Cúria Pontifícia, etc., são insuspeitas (1). Almas piedosas, como Santa Catarina de Sena, debatiam longamente a questão da reforma eclesiástica (2) e o mesmo faziam outras da sua têmpera: Santa Brígida e S. Vicente Ferrer, por exemplo (3). Gerson e os seus partidários levantaram ruidosamente o problema nos concílios de Constança e Basileia, mas as lutas políticas em que estas assembleias se envolveram com o Papado tiraram toda a eficácia às suas reclamações. A causa da reforma ficou ligada à causa do concílio durante mais de um século. Roma tomou-a por cavalo de Troia do sistema episcopalista e parlamentar dos Padres de Constança e Basileia, e fê-la sofrer a ressaca da sua hostilidade contra o conciliarismo (4).

As dilacerações íntimas da Igreja tiveram no exterior o eco das heresias militantes. Wicleff, João Huss, Jerónimo de Praga, escudaram o seu apostolado nas falências e carências da sociedade cristã e, particularmente, da sociedade eclesiástica. As heresias do século XV têm um carácter mais ético e místico do que propriamente teológico. Os seus fautores denunciam, com particular veemência, o luxo e a lascívia da «Igreja carnal», o desinteresse do clero pela Bíblia, o primado dos ritos e devoções populares, o relaxamento do munus apostólico, a exclusão do laicato das actividades pastorais e da vida espiritual de sobrerrogação.

A dissolução dos quadros morais da Idade Média completou-se, antes do fim do século XV, com a dissolução dos quadros intelectuais. A crise da Escolástica vinha já do século XIII e agravou-se sempre até

---

(1) A. Pais, *De Planctu Ecclesiae*, pp. 82-85, 92, 106 v., 221, etc.

(2) A resposta à terceira pergunta do seu *Diálogo* versa exactamente esta matéria. V., sobretudo, pp. 418-48.

(3) Cfr. *Obras de S. V. Ferrer*, B. A. C., Madrid, 1955, *passim*.

(4) Cfr. H. Pirenne, *Historia de Europa*, pp. 297-310; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, vol. 1.º, pp. 13-104; I. de la Tour *Les Origines de la Réforme*, vol. 2.º, pp. 65-72 e 188-310; A. Baudriart, DTC. s. v. *Bâle (Concile de)*, t. 2.º, p.te 1.ª, cls. 113-29; A. Vogt, DTC. s. v. *Florence (Concille de)*, t. 6.º, p.te 1.ª cols. 24-50.

à época da Renascença. O nominalismo foi uma tentativa de superação das tendências contraditórias que a minavam. Os seus efeitos foram, porém, adversos aos seus desejos. A acção dos seus doutores gerou a anarquia da inteligência e a desvitalização da cultura teológica, aplanando os caminhos à directriz laica e racional, por um lado, puritana e evangélica, por outro, da reacção contra a Escolástica (1).

* * *

A crise intelectual e moral da cristandade suscitou movimentos mais ou menos impetuosos de recuperação. Avultam, entre todos, o Humanismo no campo da inteligência e a Pré-Reforma no campo da vida.

A Pré-Reforma não se deve a uma iniciativa da Hierarquia e nem sequer encontrou nela o apoio necessário para se realizar. Nasceu da reacção espontânea de alguns intelectuais e homens de acção em contacto com o mundo laico e preocupados com os seus problemas. Careceu por isso de uma direcção ou organização central, polarizando-se à volta de grupos empenhados no acrisolamento do clero e das instituições eclesiásticas. Na Holanda, na Baixa Alemanha e no Norte da França, seguiu a bandeira dos Irmãos da Vida Comum, dos Cónegos de Windesheim, dos Monges Cartuxos e dos Padres Dominicanos. Na Itália, foi conduzida por Savonarola e pelas observâncias de S. Domingos, Santo Agostinho (eremitas) e S. Francisco (capuchos). Na Espanha, teve o amparo de Cisneros e dos reformadores franciscanos e dominicanos.

Os Irmãos da Vida Comum e os Cónegos Regrantes de Windesheim são ramos da mesma árvore. Fundaram-nos Gerard Groot († 1384) e Florent Radewijnd († 1400), levados do desejo de reagir contra a decadência das corporações religiosas e o desinteresse do monacato

---

(1) Cfr. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen-Age*, Paris, 1947, pp. 524-603; R. Jolivet, *Les Sources de l'Idéalisme*, Paris, 1936, pp. 19-39; P. Vignaux, *O Pensar da Idade Média*, Coimbra, 1941, pp. 183-233, e DTC, s.v. *Nominalisme*, t. 11.º, cols. 748-84; R. Guelluy, *Philosophie et Theologie chez G. d'Occam*, Paris, 1947, passim; G. Villoslada, *La Universidad de Paris*, pp. 29-158.

pela vida activa. As suas casas tornaram-se notáveis como centros de oração e de trabalho. A austeridade da Regra e o fervor dos monges deram-lhes um poder extraordinário de irradiação espiritual. Os cónegos dirigiam-se frequentemente aos fieis em conferências públicas realizadas no próprio mosteiro e empregavam uma parte apreciável do seu tempo compondo ou copiando livros de espiritualidade. Os Irmãos ocupavam-se, além disso, com a educação da juventude nas escolas. Faziam assim uma vida ambidextra — contemplativa como a dos beneditinos e activa como a dos mendicantes, mas diferente da de qualquer deles (1).

Os discípulos de Groot trabalharam com afinco na divulgação da Bíblia e dos Padres da Igreja. Lutaram também de frente, no exercício do ministério do púlpito, contra o estado do clero (2) e os costumes dos cristãos. Conhece-se, por outro lado, a sua relutância pela teologia escolástica e, de um modo geral, pelo espírito dialéctico.

Estas inclinações e outras semelhantes valeram-lhes, por parte de adversários pouco escrupulosos, a suspeita de parentesco ideológico com os begardos, os lolardos e demais dissidentes da mesma escola. Não era assim porém. A sua ortodoxia, reconhecida por Gregório XI em 1376, parece, na verdade, fora de questão. Apartavam-se, no entanto, da vida comum dos fiéis enquanto esta significava conformismo com os hábitos de uma sociedade decadente, apego a formas e a fórmulas em crise (o monaquismo, a mendicância, a Escolástica...), ou, enfim, o acatamento de uma prática superficial e grosseira que falseava o culto e o sentido da verdadeira devoção. E a atitude devia, naturalmente, desagradar (3)...

A *devotio moderna* — nome por que o movimento é mais conhecido — constitui um passo importante no sentido da espiritualidade afectiva e prática, sem preocupações especulativas e oposta ao verbalismo

---

(1) Cfr. G. Bonet-Maury, *Gérard Groot, un précurseur de la Réforme,* s. l., 1878; A. Renaudet, *Préréforme et Humanisme,* pp. 68-70 e 213-20.

(2) A crítica do clero não excluía, naquele tempo, a veneração do sacerdócio. A coexistência das duas atitudes não era rara nos dissidentes da época, como nota Huizinga (*El Otoño de la Idad Media,* pp. 252-54).

(3) Cfr. Renaudet, *ob. cit.* pp. 69-70 e 174-82; J. Dagens, *Bérulle,* t. 1.º, pp. 38-39; R. Hedde, DTC, s. v *Lollards,* t. 9.º, p.te 1.º, col. 912.

dialéctico dos tratadistas coevos (1). Combina harmoniosamente a ascética e a mística, e coloca na vivência interior do fenómeno religioso toda a força da vida cristã. A Imitação de Cristo consiste essencialmente, segundo os seus adeptos, no recolhimento, na mortificação, no piedoso afecto, na referência constante à fé e às virtudes quotidianas. As observâncias exteriores, o culto das imagens, as manifestações de massa, tudo isso que era o núcleo da piedade popular e monástica nos fins da Idade Média (2), parecia-lhes secundário (3).

O movimento de Deventer e Windesheim produziu algumas das personalidades europeias mais influentes dos séculos XV e XVI. Além de Kempis, Zutphen, Schoonhoven e Mombaer, todos professos, merecem citação Gabriel Biel, Standonck, o Cardeal de Cusa, Erasmo, Lutero, Copérnico. Já se pretendeu ver nele o primeiro esboço das ideias do Humanismo e até a força incubadora da reforma luterana (4). Há pontos de contacto, evidentemente. Mas os grooteanos não extrairam das suas recusas e anseios ilações de carácter estrutural. O seu estudo dos textos antigos rege-se por motivos de pura edificação e não implica preocupações científicas, pedagógicas ou teológicas que se assemelhem às de Lefèvre, Erasmo ou Lutero.

A acção da *devotio moderna* foi secundada pela influência dos cartuxos de Colónia e dos dominicanos holandeses. A Congregação dominicana da Holanda, de espírito análogo ao dos Cónegos Regrantes de Windesheim, foi fundada e desenvolvida no 3.º quartel do século XV e difundiu-se ràpidamente nas províncias renanas e nalgumas da França (5). O proselitismo dos Monges de S. Bruno é mais complexo

---

(1) Cfr. *Imitação de Cristo*, l. 1.º, caps. I a III; l. 3.º, cap. XLIII; l. 4.º, cap. XVIII.

(2) Cfr. Huizinga, *ob. cit.*, pp. 217-50; G. Schnuerer, *L'Église et la Civilisation au Moyen-Age*, t. 3.º, pp. 331-77.

(3) *Imitação*, l. 1.º, caps. III, XI e XVII; l. 3.º, cap. IV. Cfr. A. Hyma, *The Christian Renaissance — A History of the «Devotio Moderna»*, Nova Yorque, 1924; Renaudet, *ob. cit.*, pp. 70-72; H. Pourrat, *La Spiritualité Chrétienne*, vol. 2.º, pp. 379-400; S. Axters, *La Spiritualité des Pays-Bas*, pp. 99-117; J. Mercier, DTC, s. v. *Thomas a Kempis*, t. 9.º, p.te 1.ª, cols. 761-65.

(4) É a tese de Bonet-Maury e de alguns historiadores protestantes.

(5) G. Meyer, *La Congrégation de Hollande*, in Miscellanea Dominicana,

— mas não nos parece tão distante da orientação windesheimeana como se tem dito (1). A sua espiritualidade, de fundo especulativo, evoluiu em sentido afectivo sob a influência de Ludolfo de Saxe e Dionísio Ryckel. Essa evolução era já pedida, aliás, pelas inclinações dos seus primeiros tratadistas, nomeadamente Hugo de Balma.

Ryckel († 1471) é o doutor e porta-voz da escola (2). Dirige-se a todas as classes da sociedade, num esforço ingente para as trazer ao caminho da perfeição. O clero diocesano e as pessoas do mundo estão, porém, no primeiro plano das suas preocupações apostólicas. A sua vida é um prodígio de acção, de êxtases e de facúndia literária. A intimidade com o Cardeal de Cusa e a simpatia por Gerson afeiçoaram-no a uma espiritualidade sem exageros especulativos. O facto não foi estranho ao acolhimento dispensado aos escritos de Ryckel pelos contemporâneos e contribuiu para que a sua orientação, condimentada com as sugestões de Ludolfo de Saxe, tivesse perdurado na Cartuxa de Colónia. Os monges coloneses devotaram-se, com efeito, desde o priorado de Bloommveen (1506-1530), à propagação das obras dos grandes mestres do Norte de tendências menos intelectualistas (3). E a propagação dessas obras visava expressamente a reforma da Igreja (4) e a criação de tipos de espiritualidade próprios para o laicato (5). Devemos considerá-la um factor de primacial importância na transição da prática

---

Roma, 1923, pp. 266 ss.; Renaudet, *ob. cit.*, pp. 196-98; F. Villoslada, *La Universidad de Paris*, pp. 68-70.

(1) Não é o lugar próprio para desenvolver o tema, mas queremos vincar que o papel das ideias de Eckart e Rusbróquio na piedade windesheimeana não tem sido, a nosso ver, suficientemente marcado.

(2) Cfr. D. B. Mouguel, *Denys le Chartreux*, Montreuil, 1896; Huizinga, *ob. cit.*, pp. 268-70; Pourrat, *ob. cit.*, vol. 2.º, pp. 488-92; S. Autore, DTC, s. v. *Denys le Chartreux*, t. 4.º, p.te 1.ª, cols. 436-48.

(3) Citemos só algumas edições: Hárfio (1509, 1513, 1516, 1536, 1538), *Pérola Evangélica* (1536, 1545), Ryckel (1530-1543), Blois (1539), Ésquio (1543, 1548), Taulero (1543, 1548), Rusbróquio (1552), Suso (1555).

(4) Cfr. Bloommveen, dedicatória das *Opera Minora* de Ryckel ao Papa Clemente VII.

(5) Lanspérgio († 1539) escreveu o seu *Enchiridion Militiae Christianae* para os leigos, não hesitando em afirmar que a oração mental é superior à vocal.

formalista da Idade Média para a prática interior e pessoal, tão apreciada na época do Humanismo ideológico.

Nos países latinos, a Pré-Reforma foi obra, principalmente, das observâncias mendicantes. Não se devem esquecer, no entanto, outras iniciativas, como, por exemplo, as de Santa Francisca Romana († 1440) e S. Lourenço Justiniano († 1455), que procuraram estilos de piedade à altura da gente do mundo, tentanto organizar congregações renovadoras do meio eclesiástico e monacal.

A Observância franciscana levou todo o século XIV a superar a tentação fraticelista. Nos princípios do século XV, contava já numerosos conventos na Itália, França e Espanha. Pertenciam ao seu grémio S. Bernardino de Sena, S. João Capistrano, S. Tiago da Marca e o Beato Alberto Sartreano. A sua «regra» sacrificou gradualmente o *coro* à meditação e pôs, ao mesmo tempo, a pobreza, a solidão, as penitências, no cimo das práticas quotidianas. Era a sugestão do cristianismo interior. E era-o sem prejuízo da actividade apostólica em que tão insignes se tornaram. Os seus porta-vozes — Olivier Maillard, por exemplo — não hesitavam em profligar a corrupção do clero e os vícios do formalismo religioso (1).

Nos dominicanos, o movimento da observância, se bem que date já dos fins do século XIV, só tomou feição ideológica definida pelos fins da centúria imediata. O seu artífice foi o célebre Fr. Gierolamo Savonarola. A reforma religiosa tornou-se para ele uma espécie de obsessão (2). «Os cristãos — dizia — abandonaram o verdadeiro culto de Deus e chegaram a tal cegueira que nem sabem já o que o seu nome significa.... Ocupados em cerimónias exteriores, não conhecem o culto interior, nunca ou só raramente lêm as Escrituras, e, quando as lêm, não as compreendem» (3). Assim o pensava — e assim o aplicou como prior do Convento de S. Marcos, apóstolo, ensaísta e condutor de multidões. O seu espírito estava longe, porém, do Humanismo. Era

---

(1) Cfr. Fr. Sessevale, *Histoire Générale de l'Ordre de Saint François*, Le Puy, 1935, passim; E. d'Alençon, DTC, s. v. *Frères Mineurs*, t. 6.º, p.te 1.ª, cols. 813-18; Renaudet, *ob. cit.*, pp. 163-65 e 207-10.

(2) Cfr. Schnitzer, *Savonarola*, vol. 2.º, pp. 199 ss.

(3) Savonarola, *De simplicitate vitae christianae*, pp. 6-8.

apenas o de um rigorista da Idade Média em luta com a maneira especulativa, formalista e latitudinária da vida cristã no seu tempo.

O movimento da Pré-Reforma estendeu-se a muitos países, vencendo resistências mais ou menos tenazes (1). O Cardeal Cisneros deu-lhe o seu patrocínio, na Espanha, nos fins do século XV (2). E na França contou, desde a mesma época, com o apoio do Rei, do Parlamento e de alguns grandes senhores (3). Os resultados ficaram, no entanto, por toda a parte, àquem da espectativa (4). A Pré-Reforma não pôde erguer-se à altura de um pensamento orgânico, consequente, como o Humanismo, o Luteranismo ou a Contra-Reforma, capaz de enquadrar e dirigir a corrente da História. Fez, porém, uma mudança de agulha no destino da piedade cristã e da inquietação religiosa.

A necessidade de reacção contra o intelectualismo escolástico, o formalismo popular e os movimentos clandestinos infestados de heresia — produziu, na época da Pré-Reforma, inflexões curiosas da espiritualidade católica. Assim, o culto da Humanidade de Cristo e o tema da Paixão tomaram grande impulso no século XV em oposição às tendências puramente teístas da mística especulativa e da espiritualidade de raiz agostiniana. Florent Radewijns inculca-a largamente no seu *Tractatulus de spiritualibus*, o mesmo fazendo outros tratadistas windesheimeanos, nomeadamente o autor da *Imitação* (5). A escola franciscana também cultivou largamente a devoção (6). Mas foi a *Vita Christi* do Cartuseano que a consagrou e tornou popular.

Pertence à mesma época e, no fundo, ao mesmo complexo de causas o surto que poderíamos chamar augustinista. A sua consequência foi

---

(1) Sem falar no desinteresse dos Prelados e nas reticências da Cúria, citemos só a oposição dos mestres parisienses à ideia de trazer para a rua a alta devoção. Cfr. Huizinga, *Ob. cit.*, pp. 276-83.

(2) M. Bataillon, *Erasmo y España*, vol. 1.º, pp. 2-60.

(3) I. de la Tour, *ob. e vol. cits.*, pp. 489-528; Renaudet, *ob. cit.*, pp. 316-65, 437-62 e 524-90.

(4) Bataillon, *ob. e vol. cit.*, p. 11; I. de la Tour, *ob. e vol. cits.*, pp. 529-41; Renaudet, *ob. cit.*, pp. 689-96.

(5) *Imitação*, l. 1.º, cap. 1; l. 2.º, cap. 1; G. Clamens, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Th. de Kempis*, Leão, 1931; Auger, *Études*, pp. 346-47.

(6) Pourrat, *ob. e vol. cits.*, pp. 275-89 e 502-505.

a viragem da piedade no sentido das técnicas de edificação, a um tempo interiores e afectivas. Em S. Bernardo ou S. Boaventura, como na *Imitação*, no Beato Ryckel, em Hárfio e, mais tarde, nos místicos peninsulares, deparamos sempre com uma piedade de sinal contrário ao ritualismo escolástico. A sua pedra de assento é o recolhimento, a mortificação, a consciência da miséria humana. Joga constantemente com o *gnosce te ipsum* e a absoluta resignação de toda a «propriedade». Quem não se aniquila ou não se recolhe, não se une a Deus. Tal a forma de piedade que se nos patenteia em colectâneas apreciadíssimas nos séculos XV e XVI, postas a correr debaixo dos nomes de Santo Agostinho e de S. Bernardo (1).

A Pré-Reforma fez um esforço considerável para inventar processos de espiritualidade pessoal, viva, interior e acessível ao comum dos cristãos. O esforço, concretizado de diversas maneiras, trouxe a tentativa de organizar e divulgar a meditação metódica. A distinção de Dionísio Ryckel entre a comtemplação activa, ordinária ou adquirida, por um lado, e a contemplação mística ou infusa, por outro (2), representa um passo importante nesse sentido. Abriu o caminho a uma forma de oração mental que os vitorinos e o próprio S. Bernardo não tinham destacado e contornado suficientemente. E a sua orientação, preparada e logo completada pelos tratadistas *de rebus spiritualibus*, floresceu numa série de manuais em que a meditação metódica é esboçada e posta ao alcance de todos (3). Foi, mesmo, sobre ela que se concentrou a principal actividade dos escritores.

---

(1) Pourrat, *ob. e vol. cits.*, pp. 455-79.

(2) Ryckel, *Opera Ommia*, Tornaci, 1912, t. 41.º, p. 112.

(3) Citemos o *Tractatulus de* Radewijns; o *De reformatione interiori* e o *De spiritualibus ascensionibus* de Gerard Zutphen († 1398); o *Tractatus de modo constituendarum meditationum* de J. Wessel Gansfort († 1489); a *Epistola de Vita et Passione D. N. J. C.*, atribuída a outro windesheimeano, J. Vos de Huesden; o *Rosetum spiritualium et sanctorum mediationum* de Mombaer († 1502); o *Modus Meditandi et Orandi* de Luís Barbo († 1443) e o *Ejercitatorio de la Vida espiritual* de Garcia de Cisneros († 1510), ambos beneditinos. Cfr. Watrigant, *Histoire de la méditation méthodique* in Revue d'Ascétique et de Mystique, Abril de 1922 e Janeiro de 1923.

* * *

A perspectiva do primeiro Humanismo não coincide, do ponto de vista táctico, com a da Pré-Reforma. Entre ascetas e humanistas não houve harmonia verdadeira durante muito tempo (1). A harmonia é um facto mais tardio, da época em que Ficino (†1499), por um lado, Lefèvre (†1536) e Erasmo (†1536) por outro, criaram a *docta pietas*.

Os artífices da piedade esclarecida estão geralmente em consonância com o interiorismo afectivo e a inquietação moral dos reformadores católicos do século XV. São conhecidas as relações de Ficino e Picco della Mirandola com Savonarola, assim como o apreço de Lefèvre d'Étaples pela literatura mística, nomeadamente pelos escritos do Areopagita e de Rusbróquio (2). E a obra de Erasmo, por sua vez, deixa ver bem o sulco da espiritualidade grooteana. O alvo dos humanistas não eram os ascetas e os místicos, mas os teólogos profissionais instalados nas universidades e nas corporações eclesiásticas (3) e os pastores de almas, então considerados, uns e outros, os responsáveis da crise da consciência religiosa.

O movimento humanista aglutinou-se em três correntes fundamentais. Uma, chefiada por Lefèvre d'Étaples, teve o seu principal campo de acção na França; outra, dirigida por Reuchelin, Ulric von Hutten e Beatus Renanus, desenvolveu-se sobretudo na Alemanha; a última, porém, graças ao génio do seu inspirador, Desidério Erasmo, conseguiu uma repercussão de alcance universal. A corrente alemã distingue-se das outras duas não só pelo anti-clericalismo militante dos seus adeptos, mas também pela tendência destes para repudiarem a linha dogmática de Roma. Pode dizer-se, com certa razão, que preparou o terreno para a acção de Lutero. A observação, todavia, não é igualmente verdadeira para o evangelismo francês nem para o espiritualismo erasmiano.

(1) Cfr. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, vol. 2.º, pp. 291-99 e 339-44.

(2) Cfr. Pascual Villari, *Storia di Savanarola*, vol. 1, pp. 70, 78 e 89; Renaudet, *ob. cit.*. pp. 374-80, 597, 600-604 e 621-22.

(3) Cfr. R. Guelluy, *L'évolution des méthodes teológiques*, p. 57; J. Étienne, *Spiritualisme Érasmien*, pp. 96-102.

O evangelismo francês teve um carácter mais sentimental e moralizante do que pròpriamente doutrinário. A sua crítica, durante o preceptorado de Lefèvre, não se situa no terreno dos dogmas e dos sistemas, mas no da piedade e dos processos intelectuais. E o pensamento que o inspira não sacrifica nenhum sacramento nem nenhuma doutrina tradicional da Igreja; compreende o papel da liturgia e das observâncias exteriores; defende o congreganismo; aprova o celibato eclesiástico e o culto dos santos; e na teoria da justificação, salientando embora a acção primordial da Graça, não repudia o valor das obras (1). Apesar do que os adversários disseram, «não se descobriu qualquer heresia nos ensinamentos do círculo de Meaux e quase todas as suas proposições se mostram ortodoxas» (2). O seu campo de batalha é outro. É a luta pela reforma moral da sociedade eclesiástica e suas instituições, e a deslocação do eixo da piedade cristã das cerimónias e observâncias canónicas para a vivência interior e pelo interior (3). O culto e as manifestações

---

(1) «Pode dizer-se que, se não somos justificados pelas obras, é em vão que as fazemos. Mas não é assim. Se não as fazemos quando temos faculdade e oportunidade para elas, perdemos a graça da justificação....; as obras são necessárias para a reter e aumentar em nós.... Nem a fé nem as obras nos justificam porém: na realidade, elas preparam apenas o caminho para a justificação.... Se as obras justificassem por si sós, a justificação ser-nos-ia devida e já não seria um dom e graça de Deus» (Lefèvre, *Sancti Pauli Epistolae*, cit. por Renaudet *Préréforme*, p. 628).

(2) Moreau, *La Crise Religieuse*, p. 135.

(3) «Se a Igreja nos manda guardar abstinência em determinadas épocas, devemos fazê-lo.... compreendendo porém que o reino de Deus não consiste na carne, nem no peixe, nem na abstinência deles, mas na justiça, na paz e na alegria no Espírito Santo.... Deve acabar-se com a indução do povo a uma piedade estulta, alheia à doutrina de Cristo. Que aproveita jejuar novas quaresmas, se se evita a legítima? Para quê confiar em orações inhas de autor incerto, se se esquecem as observâncias apostólicas? Por que motivo vestir-se com hábito monástico à hora da morte quem andou sempre em traje secular? A doutrina de Cristo não prescreve estas e outras coisas semelhantes; ensina, sim, a esperar a salvação da graça e misericórdia de Deus e não de actos talvez mais supersticiosos que religiosos... Havemos, então, de desprezar as mortificações da carne, tais como jejuns, vigílias, nudez, pobreza, sofrimentos? De maneira nenhuma, pois servem para castigar a carne e prevenir as suas revoltas.... Se não são a penitência, são o seu sinal» (Lefèvre, *idem*. cit. por Renaudet, *Préréforme*, pp. 629-31),

externas de piedade de nada valem aos seus olhos, se o espírito não lhes der uma alma e um sentido (1).

Os evangélicos franceses enraizaram a piedade cristã no terreno firme da austeridade moral e de uma espiritualidade viva. A sua teologia é de estilo pietista (2); distingue-se da Escolástica pela sua técnica positiva e liberta de nugas dialécticas. As afeições de Lefèvre pela mística, dobradas do contacto com a escola de Bárbaro, Mirândola e Ficino, deram-lhe também uma ressonância menos intelectualista. O *Quintuplex Psalterium* (1509), as *Sancti Pauli Epistolae* (1512), os *Commentarii initiatorii in quatuor evangelia* (1522) e outras publicações do oráculo de Meaux (3) orientaram-na definitivamente em direcção escriturária e patrística, imprimindo-lhe ao mesmo tempo um carácter edificante (4). A Bíblia tornou-se a sua fonte por excelência — e se se tornasse o livro de cabeceira de muitos cristãos, ver-se-ia prevalecer por toda a parte, julgavam eles, uma prática de estilo interior e raiz pessoal.

O evangelismo fabrista foi corrigido e completado pelos ensinamentos de Erasmo. O pensamento do mestre roterdamês fixou-se definitivamente depois de entrar em contacto com John Colet na Inglaterra (1499) e Jean Vitrier, dos menores observantes, nos Países-Baixos (1501) (5). Adquiriu então o facies anti-escolástico e o senso escriturário que tanto o caracterizam. Já lhe chamaram uma tentativa de

---

(1) Cfr. I. de la Tour, *ob. cit.*, vol. 2.º, pp. 380-95 e 414-38; vol. 3.º, pp. 110-32; Renaudet, *ob. cit.*, passim; E. Amann, DTC, s. v. *Lefèvre d' Étaples*, t. 9.º, p.te 1.ª, col. 132-56, V. Carriére, *Lefèvre d'Étaples à l'Université de Paris*, Arras, 1947.

(2) A formação de Lefèvre (Renaudet, *ob. cit.*, pp. 130-58) garantia-o contra a tentação de sair fora dos carris da Igreja. E, de facto, nenhum dos seus grandes discípulos — Clichtove, Bouelles, Briçonnet... — passou ao campo protestante. Aqueles que se passaram, como Farel (cfr. J. Bernaud, *Études Théologiques et Religieuses*, s. l., 1929, pp. 38-72), apressaram-se a denunciar o catolicismo do mestre. Cfr. L. Febvre, *Au Coeur Religieux du XVI^e siécle* pp. 40-41 (sobre Clichtove) e 145-61 (sobre Briçonnet).

(3) Cfr. Renaudet, *ob. cit.*, pp. 486-88, 511-21 e 622-38.

(4) Sobre a evolução do movimento em França até 1522, cfr. I. de la Tour, *ob. cit.*, vol. 2.º, pp. 545-66.

(5) Cfr. Renaudet, *Érasme d'après sa correspondence*, pp. 24-38 e 56-64.

simplificação de teologia (1). Mereceria, com efeito, esse nome, se não se desdobrasse em aspectos mais vastos que a libertação da ciência sagrada das faxas medievais em que Lefèvre ainda a deixara envolta.

Erasmo rompeu quase por completo com os sistemas e sistematizações de origem escolástica. As questões movidas pelos doutores de formação dialéctica, sem excluir Duns Escoto e Guilherme de Ockam, eram para ele destituídas de qualquer interesse (2). O intelectualismo, mesmo sob a forma de uma travação peripatética atenuada com elementos platónicos e humanísticos, à maneira de um Lefèvre ou de um Ficino, por exemplo, parecia-lhe orgânicamente incompatível com a directriz vital da ciência sagrada. A sua obra não tem pretensões especulativas, nem visa sequer a extrair da Escritura uma metafísica ou uma mística, como a de Lefèvre. É de outro lado, quer dizer, do lado da vida (3), que ele procura o «novo instrumento» intelectual pedido pela crise da consciência religiosa. A sua linha de rumo manifesta-se na própria articulação da sabedoria clássica com a noética cristã, ao fazer da primeira, mais que um luxo de erudição ou de expressão, uma pedagogia ou preparação da segunda (4).

O humanista holandês reclama «uma teologia piedosa e uma piedade esclarecida» (5). Não subscreve, porém, a concepção da piedade à maneira fabrista, isto é, como aspiração ou inspiração mística, complementar da letra e do seu nexo ideológico. A piedade é para ele, acima de tudo, a sinceridade, a pureza, a interioridade do acto religioso, concebido este, essencialmente, como diálogo entre o homem e Deus. A Escritura é o meio privilegiado desse diálogo, o grande lugar de encon-

---

(1) J. Dagens, *Bérulle*, vol. 1.º, p. 75. — Houve também quem lhe chamasse um modernismo «avant la lettre» (Renaudet, *Études Erasmiennes*, pp. 122-88; L. Febvre, *ob. cit.*, pp. 122-36). A expressão é, no entanto, pouco adequada. Erasmo não põe em dúvida o pecúlio dogmático e sacramental da Igreja e aceita o contrôle do critério histórico pela tradição e pela autoridade da Igreja na interpretação da Escritura. Cfr. L. Bouyer, *Autour d'Érasme* pp. 123-35.

(2) *Ratio*, pp. 83 B e 134-38; *Enchiridion*, pp. 23-23v; *Epistola ad Volsium*, pp. 3-5; *Encomium Morias*, pp. 116-28.

(3) *Paraclesis*, pp. 3v e 4; *Enchiridion*, p. 23v.

(4) *Enchiridion*, pp. 21v-22v.

(5) *Epistola ad Volsium*, p. 2 (cfr. pp. 3v-7v); *Ratio*, pp. 132-33 e 136-38.

tro da alma com Cristo (1). A função primordial da teologia é promover esse encontro, esse diálogo, directo, confiante, ungido (2). O seu ponto de referência, a sua fonte de inspiração e de problemática, deve ser por isso a Bíblia e não a obra do Perípato. A frequência com que insiste neste tópico, demonstra, se não nos enganamos, a importância de que ele se reveste aos seus olhos. O texto sagrado torna-se, de facto, na sua pena, a espinha dorsal da teologia, o elemento orgânico da vida interior dos fiéis (3).

Erasmo transformou o espiritualismo místico de Lefèvre numa espécie de idealismo personalista. A sua filosofia religiosa assenta na visão do Cristianismo como um espírito e da alma como meio de contacto entre o espírito e a vida (4). Apresenta o *affectus*, a atitude inte-

---

(1) «Na Escritura, Cristo vive, respira, fala e quase diria que com mais eficácia do que no tempo em que andou entre os homens... Ela restitui-nos o próprio Cristo, falando, curando, morrendo, ressuscitando, enfim a tal ponto presente que não o veríamos tão bem fixando-o com os nossos próprios olhos» (*Paraclesis*, p. 3v e 4). «A grande esperança de restabelecimento e conservação da sagrada âncora, é que os fieis professem plenamente a sabedoria cristã e, acima de tudo, que se embebam no pensamento dos Evangelhos e das Epístolas, nos quais as palavras celestes, brotadas do coração do pai, vivem, respiram, agem e falam» (cit. de Renaudet, *Préréforme*, p. 674). Cfr. *Ratio*, pp. 136-37.

(2) «Este género de filosofia [o Cristianismo] situa-se mais nos sentimentos (*affectibus*) do que nos silogismos, é mais vida do que discussão, mais inspiração do que erudição, mais uma transformação do que um arrazoado» (Erasmo, *Paraclesis*, p. 4).

(3) «Discordo inteiramente dos que recusam à gente simples o direito de ler os livros santos. Como se Cristo tivesse ensinado mistérios ininteligíveis para os que não são teólogos de profissão, e a força do Cristianismo assentasse na ignorância dos fiéis! Admito que se escondam os segredos de Estado; porém a doutrinação de Cristo deve ser divulgada ao máximo. Desejaria que as próprias mulheres lessem os Evangelhos e as Epístolas de S. Paulo, que o lavrador e o tecelão os cantassem no seu trabalho, que o viajante os recitasse para esquecer as fadigas do caminho» (*Paraclesis*, p. 3v). Cfr. *Enchiridion*, cap. 2.º; *Paraphrases... Mathaei*, dedicatória a Carlos V.

(4) «Não condenamos o culto visível, mas é só com a piedade invisível que Deus se satisfaz. Deus é espírito e são as vítimas espirituais que o aplacam... Devemos subir constantemente do corpo ao espírito, do mundo visível ao invisível, da letra ao mistério, do sensível ao inteligível, do complexo ao simples» (*Enchiridion*,

rior, como o verdadeiro canal por onde a mensagem divina e o comportamento humano comunicam entre si. A dimensão pessoal é a medula da piedade, o alicerce do comportamento. É pela atitude interior do indivíduo em face de Deus que se afere, fundamentalmente, o calibre da vida cristã e a autenticidade do acto religioso (1). E o que sucede na vivência, deve passar-se igualmente no domínio da ciência. A teologia é a vida do teólogo reduzida a pensamento actuante (2).

A concepção do Cristianismo como um espírito e uma vida é da maior importância na definição do pensamento erasmiano. Implica uma desvalorização quase total das práticas religiosas quando o espírito que as deve animar e a vida que as deve exprimir, nelas ocupam um lugar secundário, para não dizer negativo (3). Para ele, a religião cristã é uma religião do espírito (4). Quem mais se eleva acima da lei da carne e mais acrisoladamente modela pela regra da consciência os factos da existência, é quem melhor a assimila e compreende (5). As cerimónias, os ritos, as observâncias, são «índices e adjuvantes da piedade», não são

---

pp. 61 e 63). «... a perfeição cristã reside no coração (*in affectibus*) e não no estado de vida; está nas almas e não no vestuário ou na comida» (*Epistola ad Volsium*, p. 9). «A verdadeira piedade situa-se nas almas» (*Paraphrases*, vol. 2.º, p. 364).

(1) «Nem todos os que cumprem as cerimónias cristãs, são cristãos» (*Adagia*, p. 263 F). «Cristo não está encerrado nas cerimónias..., é pelos sentimentos (*affectibus*) que deve ser expresso» (*Annotationes*, p. 125 D). «Assim como os olhos estão para o corpo. ..., assim os sentimentos estão para a alma: se eles são puros, ela será perfeitamente sincera» (*id.*, p. 37 E). Cfr. J. Étienne, *ob. cit.*, pp. 10-55.

(2) «Verdadeiro teólogo é o que ensina, não por silogismos hàbilmente concertados, mas pelo seu sentimento (*affectus*), pela sua presença, pela sua vida» (*Paraclesis*, p. 3v).

(3) «Podem perguntar-me por que condeno as cerimónias. Mas isso não é exacto. Louvo os ritos com que o coro eclesiástico realiza os seus mistérios, pois representam algo e acrescentam magestade ao culto divino, ainda que nisto também deva haver termos. Não aprovo, porém, que as constituições humanas absorvam em cerimónias quase toda a vida dos cristãos; que se conceda de mais a estas e só a ínfima parte à piedade; que os simples, confiados nelas, esqueçam o exercício da verdadeira religião; que por causa delas se divida tràgicamente a tranquilidade do corpo cristão» (*Ratio*, p. 113 A-B; cfr. pp. 111-26).

(4) *Enchiridion*, pp. 24, 33-34v, 52-54 e 61.

(5) *Enchiridion*, pp. 28 e 47-63.

porém a própria piedade, quer dizer, a fé e a caridade em acção (1). Deriva daqui a exigência de conteúdo ético, o apelo à vivência e aceitação calorosa da fé, sem subterfúgios nem hesitações ou acomodações da carne (2), que é uma das expressões mais constantes da ideologia de Erasmo. A outra, o seu espiritualismo — essa feição que através de tudo a opõe à piedade popular —, deriva também da mesma fonte.

O primado da Escritura e do Espírito, quer na teologia, quer no culto, é a nota aguda, a expressão original, do sistema erasmiano. As suas posições tácticas, se assim se pode dizer, seriam perfeitamente incompreensíveis fora desta perspectiva.

O valor das práticas cristãs afere-se, segundo o mestre do *Enchiridion*, pela sua relação com a fé e a caridade. Se a adesão é a suprema medida da autenticidade do acto religioso, a referência espiritual é a norma reguladora do seu conteúdo (3). Sem esses dois princípios, nem as indulgências, nem as penitências, nem as devoções, nem os actos do culto e as leis eclesiásticas, adquirem conteúdo espiritual válido (4). A guerra às prescrições canónicas e a certas formas de piedade popular (o culto dos santos, a veneração das imagens, as confissões sazonárias, as procissões públicas, etc.) tira daí a força que a anima (5). Não visa a suprimí-las mas a espiritualizá-las, depurando-as e repondo-as no seu papel de servas da verdadeira piedade. A genuina veneração dos santos — para citar um caso típico — consiste na imitação das suas virtudes

---

(1) *Enchiridion*, pp. 54v, 59v; *Ratio*, pp. 112-14.

(2) *Enchiridion*, pp. 39v-42.

(3) «Cristo não está nas realidades (*res*) corporais; está em toda a parte onde se encontrem sentimentos (*affectus*) dignos dele» (*Annotationes*, p. 125 D). «As realidades visíveis são por vezes sinais da piedade, não são porém a sua causa ... A verdadeira piedade reside nas almas» (*Paraphrases*, vol. 2.º, p. 364).

(4) *Enrichiridion*, pp. 47v-63.

(5) «Escrevi o *Enchiridion* para corrigir o erro dos que fazem consistir a religião em cerimónias, em observâncias judaicas e corporais» (Cit. de Renaudet, *Prè-réforme*, p. 431). «Quando oras, pões talvez toda a conta no número de salmos mal rezados que passaste pela boca.... Não é porém o ruído dos lábios, mas sim o desejo ardente das entranhas que mais toca os ouvidos de Deus.... Muitos são devotos de certos santos a quem mais honram e celebram com determinadas cerimónias. Há os que têm por devoção saudar todos os dias S. Cristóvão tendo diante de si a

e não em recorrer a eles como arrimos da nossa superstição, protectores dos nossos interesses ou dos nossos descuidos (1).

A concepção espiritualista e personalista da vida cristã manifesta-se com a mesma vivacidade na teoria famosa do *Monachatus non est pietas*. Ao contrário de Lefèvre, cujo ideal religioso é ainda de inspiração ascética e monacal (2), Erasmo tem da mensagem cristã uma visão sòlidamente universalista. Para ele, o Cristianismo está ao alcance de todos os fiéis e pode ser por todos praticado segundo a lei do espírito (3). A sua vivência em profundidade não é apanágio de um pequeno grupo de privilegiados. Não são sequer os religiosos — «pessoas, muitas vezes, sem religião nenhuma» — quem pratica melhor o culto em espírito e melhor supera os ritualismos servis (4). A piedade cristã, reconduzida à sua verdadeira natureza, é um ideal à altura de homens e mulheres vivendo no século — e a ninguém é mais precisa que ao laicado. A fuga para os mosteiros não corresponde, portanto, para ele, a uma necessidade de santificação.

---

sua imagem e não de qualquer outra maneira. Mas por que motivo? Porque crêm que desse modo ficam seguros, durante o dia, da morte desastrada. Outro adora S. Roque. E porquê? Nada mais que por crer que ele o guardará da peste.... Este erro é uma pestilência corrente, que circula entre os cristãos. E é tanto mais nocivo, quanto mais se assemelha, na aparência, com a santidade e a devoção... Não repreendo os exercícios dos simples nem as cerimónias corporais dos cristãos, especialmente as aprovadas pela autoridade da Igreja, porque às vezes são indícios e mostras de devoção e outras ajudam e preparam para ela.... Mas querer servir e honrar a Cristo com coisas visíveis, só pelo bem que nelas há, e pôr aí o cume da religião, e estar por isto satisfeito consigo, e condenar os que não fazem assim,.... é arredar-se da lei que Cristo ordenou no Evangelho, que é toda espiritual.... Sofreríamos talvez que o vulgo o fizesse, se não víssemos uma boa parte dos sacerdotes e teólogos e rebanhos dos que no nome e hábito exterior inculcam vida espiritual, estarem envoltos e absorvidos neste erro.... Pejo-me de referir com que superstição a maioria dos religiosos observa cerimónias de origem totalmente humana, com que presunção exige a sua reverência, com que segurança se fia nelas, com que temeridade julga os outros» (*Enchiridion*, pp. 20, 46v, 54v e 55).

(1) *Enchiridion*, pp. 52-54.

(2) Cfr. Renaudet, *Préréforme*, pp. 436, 563, 600-603, 635-37 e 695.

(3) *Paraclesis*, p. 1; *Enchiridion*, pp. 41-41v, 62-63 e 74-74v.

(4) *Encomium Morias*, pp. 128-40; *Paraclesis*, p. 3v; *Enchiridion*, pp. 57v-58 59 e 61.

A posição de Erasmo no problema da justificação reflecte nìtidamente a sua teoria geral do fenómeno religioso. Está dominada pela tese do espiritualismo e pela ideia da imensa misericórdia de Deus (1). O seu não a Lutero é uma consequência directa do idealismo personalista que lhe estrutura o pensamento (2). Repudia uma doutrina que se choca com o seu anseio de pureza no campo da conduta e de liberdade no domínio da consciência (3). É a fé que nos justifica — diz ele — mas as obras, manifestando a medida da nossa adesão vital e sentimental aos apelos de Deus, nem por isso são inúteis (4). O moralismo (5), a insistência nos temas de conduta, que tanto caracteriza a literatura erasmiana, prende a sua raiz aqui, na importância teológica das boas obras (6).

---

(1) O *De imensa Dei misericordia Concio,* traduzido em espanhol em 1528 e 1549, é uma exaltação da misericórdia divina contra a confiança excessiva do homem em si mesmo, por um lado, contra a tentação do desespero, por outro.

(2) «Para que serviria o homem...., se Deus se comportasse para com ele como o ceramista para com o barro?» (*De Libero arbitrio,* p. 177).

(3) A ideia de liberdade cristã, em Erasmo, tem um significado muito diferente do que lhe atribuem Lutero e os «espiritualistas» medievais. É um conato da religião interior e não uma repulsa das práticas exteriores. A sua verdadeira razão de ser é pôr as segundas ao serviço da primeira, colocando o acento tónico da prática religiosa no seu verdadeiro lugar. Cfr. Bouyer, *ob. cit.,* p, 119,

(4) «Alguma coisa depende da nossa vontade e do nosso esforço: é porém uma parte tão diminuta, que, comparada com a bondade gratuita de Deus, parece nem sequer existir. Ninguém é condenado senão pela sua própria culpa; ninguém se salva senão pelo benefício de Deus. Deus julga digno deste quem lhe parece; o homem tem motivo para lhe dar graças, não para se queixar» (*Paraphrases,* cit. por M. Bataillon, *Erasmo y Espanha,* vol. 1.º, p. 173).

(5) «A fé sem costumes dignos dela é de tal modo inútil, que pode dar lugar ao máximo de perdição» (*Enchiridion,* cap. 8, regra 6).

(6) Trata-se, evidentemente, de obras de espírito e não de simples cerimónias ou observâncias de direito eclesiástico, quer dizer, de procissões, peregrinações, indulgências, jejuns, horas canónicas, desobriga pascal, confissão auricular, celibato eclesiástico, etc. Erasmo sustenta com toda a clareza, no *De esu carniun,* no *Exomologesis,* nalguns *Colóquios,* em muitas páginas do *Enchiridion* e de outros escritos, o carácter precário das constituições canónicas. A sua infracção podia constituir culpa, não devia porém obrigar a pecado, sobretudo a pecado mortal. O assunto foi debatido «ex professo» na *Apologia adversus libellum Iacobi Stunicae*

O erasmismo postula uma reforma profunda assim dos costumes e das formas de culto, como das mentalidades e atitudes de espírito. É esse o pensamento glosado em vários tons, a propósito de vários temas, no *Enchiridion*, nos *Colóquios*, nos prólogos do *Novum Instrumentum*, nas paráfrases e anotações dos Evangelhos e Epístolas, no *Moriae Encomium*, etc. Tudo se inclina, no fundo bem fundo das coisas, para substituir a teologia circunstancial e dialéctica, em voga nos alvores da Renascença, por uma teologia de tipo essencialista; e mais ainda, para pôr um Cristianismo de inspiração e de conduta no lugar do Cristianismo de regulamentação que ele julgava implantado nas comunidades religiosas e na praxe devota dos fiéis.

Erasmo foi acusado muitas vezes de cripto-luteranismo. Defendeu-se sempre com veemência, protestando sem rodeios a sua adesão à Igreja Católica. Roma nunca o condenou, aliás, como hereje ou, mesmo, como suspeito na fé. E os pontífices, de Leão X a Paulo III, testemunharam-lhe ininterruptamente o seu apreço. As expressões mais directas e, podiamos dizer, mais militantes da sua ortodoxia são, no entanto, as posições tomadas nos capítulos teológicos de maior transcendência da época: a liberdade do arbítrio, a responsabilidade das acções, o critério interpretativo da Bíblia. Sobre os dois primeiros tópicos, chegou até a entrar em polémica com Lutero; sobre o último, teve uma disputa com Lefèvre (1).

(Basileia, 1522). Zuñiga classifica o roterdamês de «signifer ac princeps Lutheranorum» e acusa-o de ter seguido Lutero, nomeadamente na interpretação do *Tu es Petrus* e do *Pasce oves meas*. Erasmo responde-lhe, primeiro, com um facto objectivo: que, ao abordar o assunto no *Novum Testamentum* (1516), ainda nada se tinha publicado de Lutero; e depois, com a rectificação do que se lhe imputa sobre o monaquismo, o jejum, o celibato, as cerimónias, etc. O seu verdadeiro pensamento está resumido neste passo de uma carta a Cutberth Tonstall, escrita por essa época: «Quem diz que eu ridicularizei os jejuns cristãos, os votos pios, as cerimónias eclesiásticas, as abstinências prescritas pela Igreja, as invocações dos santos e as peregrinações empreendidas por motivo de religião, mente pura e simplesmente. Zombei, sim, da superstição de uns tantos nestas coisas, porque ela é realmente de escarnecer» (Cit. de Bonilla y San Martin, *Luis Vives*, vol. 3.º, p. 55).

(1) Erasmo reprova a Lefèvre o lugar concedido à iluminação pessoal na interpretação do texto sagrado. O princípio fabrista era uma porta aberta para o livre-exame. Erasmo, longe de transigir com ele, opôs-lhe um critério objectivo

A conexão das ideias de Erasmo com as do Humanismo (1) e da Pré-Reforma parece evidente. A sua linha de força cruzou-se com as dos outros movimentos — e o encontro deu origem a um complexo espiritual de contornos ideológicos mal definidos, mas de tendência acentuadamente renovadora. O centro de gravidade do Humanismo desviou-se crescentemente, mesmo em Itália (2), para o campo da reflexão religiosa. E o ascetismo, renascido sob várias formas, sofreu a ressaca do «espiritualismo» humanista. O irenismo, que é o denominador comum das forças católicas renovadoras, acolheu em cheio o evangelismo e o moralismo que estruturam o pensamento europeu da época da Renascença (3).

— a exegese científica, guiada pela lição dos Padres e Doutores da Igreja (*Tradição*) e animada pelo sopro de uma sinceridade militante (Vid. *Enchiridion*, pp. 21v-23v; *Ratio*, pp. 130-36). Julgou subtrair assim a interpretação da Bíblia às flutuações da inspiração privada. E a verdade é que as ideias e interpretações erasmianas que mais chocaram os contemporâneos, pelo seu desacordo com as doutrinas da Escolástica, derivam quase sempre de uma sugestão patrística (cfr. Bouyer, *ob. cit.*, pp. 134, 142-48 e 155). — Sobre os contrastes de pensamento entre os dois humanistas e a equidistância do roterdamês entre luteranismo e anti-luteranismo, cfr. Renaudet, *Préréforme*, pp. 673-88; *Études*, pp. 122-44.

(1) Do Humanismo e não apenas do Humanismo ideológico. O leiguismo do segundo é uma transposição para o campo da reflexão religiosa do antropocentrismo do primeiro.

(2) Cfr. I. de la Tour, *ob. e vol. cits.*, pp. 577-82.

(3) Erasmo foi acusado de moralismo. As suas diatribes contra os costumes semi-pagãos de muitos fiéis e de uma parte do clero (cfr. *Epistola ad Volsium*, pp. 7-10; *Enchiridion*, especialmente cap. 8.º; *Colóquios* e *Moriae Encomium*) justificam bem o título. Se fosse pouco, o zelo votado à instrução moral dos governantes, o desdém pela literatura de entretenimento e a apologia das virtudes cristãs opostas ao sensualismo, à hipocrisia, à ganância, reforçariam suficientemente o apodo. A campanha erasmiana é um eco fiel da campanha paralela da Pré-Reforma, tal como se exprime em Savonarola, em Fra Battista Spagnuoli de Mântua, no *De Ruina Ecclesiae* atribuído a Nicolau de Clémanges, no *Reformationum vitae morumque et honestatis clericorum* de Jacob Filipe, no *Onus Ecclesiae* do Bispo de Chiemsee, etc. (cfr. Denifle-Paquier, *Luther et le Lutheranisme*, t. 1.º, pp. 2-15; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, t. 1.º, pp. 576-90; Grisar, *Luther*, pp. 83-91.) O moralismo, que em si mesmo é já uma ressaca da época conciliar basiliense, deu os melhores frutos na reforma tridentina de 1561-1563. Não se afigura contudo que Erasmo caísse no erro das seitas espiritualistas da Idade Média, que concebiam a Igreja como

O luteranismo entrou na cena intelectual com as aparências de um pietismo meio humanista, meio místico. O seu fundador reclamou-se, por um momento, da linhagem dos humanistas — e as suas teses, no princípio, recordavam de muitas maneiras a orientação destes. O anti-clericalismo, mesmo o anti-curialismo, de que deu provas desde a primeira hora, era-lhes simpático e coincidia, além disso, com um dos seus modos de ver fundamentais: a universalização do sacerdócio ou, por outras palavras, a extensão ao laicado das expressões superiores da prática cristã e das funções eclesiásticas não sacramentais. Se isto vinha de mistura com a recusa mais ou menos total do monaquismo, do celibato e privilégios do clero, da veneração das imagens e relíquias, das cerimónias cultuais, da confissão auricular, da mediação dos santos, das constituições canónicas, etc. — a posição não só não os chocava, mas até correspondia, em parte, ao pensamento reservado ou militante de muitos deles (1). O biblismo e anti-escolasticismo de Lutero, livre-exame excluído, ia também no sentido das suas convicções e preferências. A espiritualidade interiorista e popular do frade revoltoso lembrava as aspirações da mística alemã e frisava o próprio espiritualismo erasmiano. E a teoria da justificação, antes das formulações radicais de 1520, não contrastava, pelo menos violentamente, os sentimentos dos círculos erasmistas e pre-reformistas (2).

---

assembleia dos puros e não como congregação de todos os fieis, santos ou pecadores. Erasmo tinha consciência, parece-nos, de que os pecadores também são filhos de Deus e de que Cristo também morreu por eles.

(1) Os escritos luteranos que primeiro e mais circularam em França, quer em latim, quer em vulgar, foram os que preconizavam o biblismo ou investiam de frente com as cerimónias cultuais e os problemas de reforma eclesiástica. A principal excepção é o *Cativeiro de Babilónia*. Mas pode supor-se que este mesmo atraiu, acima de tudo, pelo seu conteúdo naqueles capítulos. Na própria Alemanha, foram essas as matérias mais retidas e as que deram a popularidade ao luteranismo. A profissão deste coexistiu, muitas vezes, com as práticas católicas. Lutero ainda em 1520 se fez passar por um renovador, diminuindo ou encobrindo o seu pensamento revolucionário, no *Manifesto à Nobreza Alemã*. Cfr. Moreau, *ob. cit.*, pp. 24-52 e 87-93; Jedin, *ob. e vol. cits.*, pp. 156-63; W. G. Moore, *La Réforme Allemande*, passim; O. Grisar, *ob. cit.*, pp. 46-78 e 93-116.

(2) O pietismo do século XVI ergue-se em face não do tomismo (o apreço de Erasmo por S. Tomás consta de mais de uma página do *Enchiridion*, da *Ratio* e do *De*

A aparição do luteranismo como força propulsora da reforma intelectual e moral, em luta com o clero, a Escolástica e o Papado, explica em grande parte a simpatia, por vezes a adesão, de muitos humanistas. A fraca sensibilidade destes ao elemento ritual, eclesial e sacramental do Catolicismo, manifesta num Erasmo (1), por exemplo, deixava-os pràticamente desarmados contra as insinuações de uma mensagem teológica que, por outro lado, parecia saciar-lhes os anseios do espírito. E a aspiração geral a ver e viver o Cristianismo sob a espécie de uma religiosidade espontânea e simples ampliava mais ainda o

---

Libero Arbitrio), mas do nominalismo. Ora este, no ponto agora em foco, move-se à volta de duas teses fundamentais: 1) que nós podemos, com as simples forças naturais, realizar o acto de amor de Deus acima de todas as coisas e observar os mandamentos; 2) que desse modo e com o simples concurso geral de Deus na ordem natural, nos preparamos para o estado de graça (cfr. J. Rivière, DTC, s. v. *Justification*, t. 8.º, p.te 2.ª, cols. 2127-29). — A linha teológica do pietismo está, por outro lado, sob a influência das constelações agostinianas. O agostinismo assimilava, como se sabe, a noção de pecado original à de concupiscência, e via pecado — ainda que nos baptizados simples pecado venial — em todos os movimentos desta. Os sacramentos impedem o reinado da concupiscência sobre nós, mas não o eliminam. E é porque não o eliminam, que o homem não pode ter neste mundo a justiça perfeita (cfr. Paquier, DTC, s. v. *Luther*, t. 9.º, p.te 1.ª, cols. 1210-12). Esta doutrina, professada em Trento pelo geral dos Agostinhos, Fr. Gierolamo Seripando, tinha raízes profundas na tradição agostiniana (Paquier, *idem*, cols. 1190-99; Rivière, *idem*, cols. 2129-31). Paquier resume assim o pensamento de um dos patriarcas da escola, Pedro Lombardo: «O pecado original é a concupiscência. Permanece em nós depois do baptismo, embora não nos seja imputado à conta de pecado. A concupiscência é culpável, assim como os movimentos involuntários que produz em nós. Estes primeiros movimentos são invencíveis. É-nos impossível cumprir a Lei, impossível ter a justiça perfeita; a concupiscência insinua-se em toda a boa obra; somos por isso justos e pecadores ao mesmo tempo. A Lei foi abolida pelo Evangelho. É a fé que nos justifica» (*id.*, col. 1192). E outro doutor, Gregório Rimini, vai ao ponto de dizer que «sem a graça nós somos incapazes de qualquer acto verdadeiramente bom» (*id.*, col. 1197). A doutrina agostiniana nunca foi condenada. E se o foi a de Lutero, foi porque, forçando as suas conclusões, estabeleceu a impotência total do homem para as boas obras, a indiferença absoluta destas para a justificação, a pura passividade da alma, a servidão do arbítrio, a justiça meramente imputada, a certeza inabalável da salvação (Paquier, *idem*, cols. 1212-21; Rivière, *idem*, cols. 2132-64; A. Bonet, *La Filosofia de la Libertad*, p.te 1ª).

(1) Cfr. Étienne, *ob. cit.*, pp. 15, nt. 3; 16, nt. 1; 21, nt. 6.

atractivo que essa mensagem exercia sobre eles. Além disso, as angústias de Lutero, reflectindo-se nas suas concepções religiosas, imprimiram-lhes um carácter personalista e interior que as aproxima, em muitos aspectos, da formulação própria do Humanismo (1).

* * *

O transe ideológico do século XVI é extremamente complexo, como se acaba de ver. Alimentou-se de dinamismos e doutrinas de diversa procedência e quase sempre mal conformes entre si. As correntes mais modernas exerceram, no entanto, certa influência sobre as mais antigas, fazendo-as passar por hesitações e às vezes por confusões que não eram isentas de reflexo sobre a mentalidade dos seus adeptos. O facto deve-se, acima de tudo, às afinidades polémicas que os opunham à ordem religiosa e cultural estabelecida. A sugestão do erasmismo sobre a Pré-Reforma e do luteranismo sobre o Humanismo tem aí a sua origem (2). Mas a sugestão não foi comutação. O misticismo soube preservar a sua autonomia em face da avalanche erasmiana (3). E se muitos fabristas e sequazes da «docta pietas» aderiram com fervor às ideias de Erasmo, a maioria dos erasmistas fugiu de se lançar nos braços de Lutero ou de Calvino.

Os militantes menos esclarecidos da Pré-Reforma e do Humanismo ideológico podiam ser levados a mal-entendidos e desvios doutrinais pela analogia daqueles movimentos com o protestante nalgumas das

---

(1) Referimo-nos, sobretudo, à primeira teologia de Lutero. O seu Anti-Humanismo, pelo menos nessa fase e no aspecto focado no texto, parece sujeito a discussão. Cfr. Étienne, *ob. cit.*, pp. 66-89.

(2) Além das excomunhões e das afirmações comuns, havia outro elemento que aproximava estas correntes: era o seu gosto pietista, a sua ânsia de um Cristianismo interior, pessoal, afectivo, liberto de convenções e próprio para todos os fiéis.

(3) Os espirituais de obediência congreganista não foram insensíveis, parece-nos, à influência do espiritualismo erasmiano. Não a aceitaram, porém, senão a benefício de inventário. É o que se nos afigura resultar da sua posição no problema da oração e das penitências corporais.

suas ideias (1). E a confusão deu-se na verdade. Mas é também inegável que as acusações e suspeitas de cumplicidade com as teses luterano-calvinistas não passam muitas vezes de simples equívoco da «inteligentzia» conservadora. A teologia escolástica da primeira metade do século XVI não estava preparada para enfrentar os grandes movimentos intelectuais da época. Mais tarde, quando os espíritos amadureceram para a grande reforma tridentina (1561-63), as exigências tácticas do momento travaram-lhe a evolução, endurecendo-a em certas posições e fechando-a às tendências pietistas pré-luteranas, activamente suspeitadas de cripto-protestantes.

As reacções iniciais da Cristandade à crise da consciência cultural e religiosa dos séculos XV e XVI evolveram, a breve trecho, em três direcções capitais: o ascetismo (de que resultou a renovação monástica e pastoral), o Humanismo ideológico e o Protestantismo. Na sua frente, ergue-se a resistência do elemento conservador, depositário, ao mesmo tempo, da ortodoxia católica e das suas incarnações caducas.

---

(1) Citaremos só alguns exemplos: 1) *concepção personalista e interior do acto religioso* — enquanto a relação imediata do homem com Deus é concebida por Erasmo sob a forma de diálogo afectuoso entre o discípulo e o mestre, Lutero vê nela o meio único de preservação do eterno destino da alma; 2) *concepção mística da prática religosa* — os doutores renanos e os seus colegas da Itália não extraem dela implicações teológicas de ordem geral, ao passo que Lutero a coloca no próprio âmago das suas teorias; 3) *justificação pela fé* — Erasmo e Lefèvre reconhecem o valoı das obras e a liberdade do arbítrio, Lutero nega tudo isso redondamente; 4) *biblismo* — Erasmo põe a interpretação do texto sagrado sob o magistério dos Padres e Doutores da Igreja, Lutero subordina-a inteiramente à inspiração privada (Cfr. L. Christiani DTC, s.v. *La Réforme,* t. 13.º, p.te 1.ª, cols. 2039-43); 5) *espiritualismo* — Erasmo coloca o elemento invisível acima de tudo na estruturação da prática religiosa, Lutero só conhece uma Igreja: a Igreja invisível; 6) *sacramentos* — Erasmo não nega nenhum sacramento ou doutrina católica (salvo, talvez, a do purgatório e da confissão auricular), Lutero ressalva apenas (e de que modo!) o baptismo, a penitência e a comunhão, repudiando o próprio Sacrifício da Missa; 7) *eclesiologia* — Erasmo investe só contra os abusos, Lutero visa a supressão radical das estruturas orgânicas e teológicas tradicionais da Igreja. Com referência ao último tópico, notaremos ainda que a suspeição lançada sobre a doutrina do Corpo Místico, reavivada por Erasmo, se explica pela sua semelhança aparente com a teoria luterana da Igreja invisível (cfr. J. Paquier, DTC, s.v. *Luther,* t. 9.º, p.te 1.ª, col. 1296).

O ascetismo e o erasmismo perderam rápidamente terreno como correntes autónomas, enriquecendo porém a falange conservadora com a adesão de personagens que lhe moderaram a primitiva dureza ideológica. Foram eles que forneceram à Contra-Reforma o seu elemento dinâmico e que a salvaram de ser apenas um misto de restauração do passado e de oposição ao presente. Na composição dualística da Contra-Reforma, é a reforma que nela existe, com um século de história atrás, mais velha que a revolução protestante, que lhe dá força — e é o contra que a limita e a desvia muitas vezes do seu verdadeiro caminho, fazendo-a esperar mais dos terços de Filipe II ou dos esquadrões de Luiz XIV que das suas imensas potencialidades espirituais.

A CRISE RELIGIOSA DO SÉCULO XV

A crise dos costumes religiosos e das instituições eclesiásticas afectou pràticamente toda a Europa nos fins da Idade Média. Portugal, como era de prever, não escapou à regra. Não faltam indícios de onde se colige o estado sombrio, quer da vida cristã, quer do clero e das ordens monásticas, entre nós.

Parece fora de dúvida, à face dos vestígios documentais da época, que o nível moral e cultural do clero diocesano decaiu sempre do século XIV em diante. O facto tem a sua explicação no condicionalismo próprio da vida medieval. Mas a partir de certo momento, esquecida a explicação, só o facto ficou a avultar — e a avultar isolado da virtude de muitos sacerdotes, do arrependimento e da penitência de outros, dos momentos e aspectos sãos de quase todos.

No período que vai dos alvores do século XV aos meados do seguinte, uma parte apreciável do alto clero pertencia pelo nascimento ou aderira pelas funções à classe senhorial (1). A residência na cabeça da diocese e o exercício directo do munus pastoral não figuravam ntre os primeiros deveres dos Prelados e, por vezes, nem sequer entre os últimos. É frequente depararem-se-nos Ordinários no desempenho de cargos palatinos e até de cargos militares (2). E a sua permanência demorada e prolongada fora da diocese é-nos atestada a cada passo pelos monumentos escritos do tempo. O facto chegou a originar protestos populares, ainda no século XV, quando o alarme europeu sobre o estado das coisas religiosas ecoou na consciência de alguns portugueses (3).

---

(1) Dos 66 prelados que transitaram pelas cadeiras episcopais das nove dioceses existentes no séclo xv, 35 pelo menos pertenciam à classe senhorial.

(2) Cfr. Gama Barros, *História da Administração Pública*, t. 2.º, pp. 150-52.

(3) Nas Cortes de 1472, diziam os povos: «Senhor ao Seisto Capitollo nos parece que aos Bispos, e Senhores casaados devees mandar que desacupem Vossa

O alto clero pautou, pouco a pouco, o seu modo de viver pelo dos grandes senhores seculares. Muitos dos que o compunham, ocupavam-se principalmente com o prestígio e conforto das suas pessoas, a conquista de títulos e riquezas, e o alargamento dos seus poderes temporais (1). Vinha daí a necessidade de residirem junto da Côrte de Lis-

---

Corte, e sse vaam pera sseus Bispaados, e teerras, e quamdo sseu sserviço vos foor necessario, ou elles teverem necessidade de vijr por sseus feijtos, emtam venham aa vossa Corte, e como forem despachados ou escussados, tornemsse. Respomde ElRey que haa por bem e e sserviço de Deus, e sseu de os Perlados, e assij alguuns dos Fidallguos de sseus Regnos casados nom amdarem em ssua Corte, ssalvo por feijtos sseus que aajam de rrequerer ou cousa allguuma tocamte a sserviiço do dicto Senhor, e que os Perlados, que ora em ssua Corte amdam com carreguos, e Officios que delle tenham, e assij quaaesquer outros que ao diamte amdarem com ssemelhamtes carreguos, sse o carreguo taall foor, que nom rrequeira sserviiço, ssenom a certos tempos do anno, aaquelles tempos o Perlado, que o taall carreguo tever venha, e estee em ssua Corte pera fazer o que a sseu sserviiço perteemce, e ssendo taal o carreguo que rrequeira rrezidencia continua na Corte, comtudo o Perlado que de semelhamte emcarreguado hee alguumas vezes no anno acuda a proveer, e vizitar sseu Bispaado, e ssubditos a elle espritualmente cometijdos» (Capítulo 6.º dos gerais in AN, *Cortes do Reino*-1439/73, vol. 2.º, fls. 434-35). E a outro propósito, tornam os povos: «Senhor: Vossa Alteza nos mandou que disessemos o que nos parecia dos alealdamentos dos portos, e nos ficaram outros maijores, e melhores por dizer, porque Senhor sse nom faraa taal alealdamento aos Perlados, e Abades, e Priores, e outros Beneficiados que estaam em Corte de Roma, homde comem todas as rremdas de sseus Beneficios, e de sseus patrimonios, e alguuns delles temças, que de voos haam, e outros prestemos que lhes vão desta terra em mercadaria certamente nam maas em prata, e ouro fino vaai todo fora destes rregnos: pedemos Senhor vossos povoos que todos estes façaaes vir pera o vosso RRegno» (capítulo 16 dos místicos, in *idem*, fls. 542).

(1) «...elles [*os Prelados e outros eclesiásticos ausentes em Roma*] ssam cauza pera vossa voomtade numqua sseer comprida, ssua cobiça de ssobir numqua hee farta, apreemdem alguuns taaes custumes, que ssam estranhos a vossos naturaaes, sseus freguezes deseparam, tem pouco cuidado das almas que lhes ssam emcomemdaadas, laa estaam, e caa tiranizam, e comem os vivos, e os mortos Leiguos, e Creligos, e ajmda todo lhe nom abasta, jaa foij tempo que portuguez nam ssabia o caminho pera Cortes, e ora jaa a maijor parte nam fiqua tavana, nem estaão daquij tee laa, que todo nom Saibam Senhor assij amtes de daar comta do estado da Crerezia de vossos RRegnos, sse no espiritual devassos ssam como dos outros povoos toda a carregua pemde principalmente ssobre vossa comciemcia, por mercee poeem aquij rremedio» (capitulo 16 dos misticos, in *idem*, fls. 542-43). E mais longe censurando a vaidade

boa ou da Cúria Romana. E daí vinha a necessidade do tráfico com os benefícios e cargos eclesiásticos, assim como a rivalidade com os poderosos deste mundo e certos conflitos com as corporações canónicas.

As ambições temporais eram enormes. Os cargos e benefícios eclesiásticos tornaram-se objecto frequente de um comércio quase simoníaco. Até os mais insignificantes eram causa de lutas e empenhos espantosos (1). A sua acumulação na mesma pessoa era tão frequente como a distribuição dos respectivos réditos por vários interessados (2). Um

---

pouco evangélica dos Bispos, mas reflectindo talvez o descrédito em que, segundo Jedin (*Storia del Concilio di Trento,* vol. 1.º, pp. 78-79), caíra o Colégio Cardinalício: «Outro ssy Senhor o Carreguo que muijtos Perlados de vossos RRegnos trazem de aveer aquelle Capello de vemto, e de fumo d'Estado, que a Suas almas aproveita pouquo, nem a Vossos RRegnos trazem vertude, faaz guastar muijto ouro, e prata em Corte, que todo saaij deste Regno em ouro, e prata, e nam em mercadaria: Vede Senhor com esta prezumçaam o que gastou o Arcebispo Dom Fernando de Braga em Corte ssobre este Capello, e assij Dom Luis Coutinho, e o Bispo [*de Évora*] Dom Alvaro, que sse ora em Corte finou, e sse diz que ficaram delle vjmte e quatro mjll dobras, a maijor parte dellas foram de vossos RRegnos, a la ssospira o Arcebispo de Lisboa [*futuro Cardeal de Alpedrinha*], ajmda que hee de booa comciemcia, e o Bispo de Coimbra [*D. João Galvão*], que hee boom Leterado alguuma cousa lhe custou jaa, e esperam maaes despemder, e tezouros fazem para este Capello, e nam fiqua o Bispo [*de Lamego*] Dom Rodriguo, que sseu tezouro que faaz hee por ssospirar por elle....» (capítulo 20 dos místicos, in *idem,* fls. 546-47). Cfr. ofício do Juíz de Fora de Faro para D. João III, de 31-1-529, em que lhe dá conta do mísero estado das alfaias da respectiva matriz e da facilidade com que o Bispo oferecia a liberdade àqueles a quem condenava, a troco de dinheiro (AN, *Corpo Cronológico,* p.te 1.ª, M. 42, D. 31).

(1) E também de despesas em ouro e prata que saía para Roma. Os povos suplicaram nas Cortes de Évora de 1481-1482, que se obrigassem os Prelados e Beneficiados a comerem no reino as rendas dos benefícios e que o Rei chamasse a si o provimento dos Bispados vagos, nomeando o que «parecer merecedor per leteradura virtudes e boaa vida» e proibindo os outros de manejos em Roma (V. de Santarem, *Mem. para a Hist. das Cortes,* Provas, parte 2.ª, p. 218.)

(2) Só a título de exemplo, pois os casos são frequentíssimos em todo o século xv, citaremos o que se passava com a Diocese de Coimbra ainda em 1548. Conta o Bispo D. Fr. João Soares, em carta de 28 de Abril daquele ano, para D. João III: «...entrei as çegas no temporal deste bpado como v. a. sabe. cuidando q̃ cõ pagar a metade e pẽsão. poderia cõpralo. acho nã ser posivel: porq̃

dos mais insignes açambarcadores de empregos canónicos foi sem dúvida o Cardeal D. Jorge da Costa, senhor, ao mesmo tempo, de 7 deados, 13 abadias e 11 priorados, além de sucessivamente Bispo ou Arcebispo das mais ricas dioceses do país (1). As colegiadas, cabidos e cúrias episcopais aumentaram contìnuamente o seu rendimento durante o século XV e primeira metade do seguinte, graças à anexação de benefícios e à comparticipação nos dízimos e outros rendimentos eclesiásticos locais (2).

A vida de muitos membros do alto clero estava longe, também, de fornecer exemplo edificante ao comum dos fiéis. Não faltam memórias de Prelados incontinentes. Assim, o Bispo de Évora (1421-1423) e depois Arcebispo de Lisboa (1424-1452), D. Pedro de Noronha, era sogro do 2.º Conde de Abrantes (3). O Bispo do Porto D. João de Azevedo (1465-1495) também deixou geração, descendendo de um dos seus filhos, «o beneficiado e clérigo de missa» D. Manuel de Azevedo, o Beato Inácio de Azevedo e o seu irmão D. Jerónimo, em quem a linhagem se remiu (4). O Bispo de Évora D. Afonso de Portugal (1485-1522) gerou, entre outros filhos, a D. Martinho de Portugal, Legado *a latere* (1527-1529) e Bispo do Funchal (1533-1547), pai, por sua vez, de D. Eliseu que também seguiu a carreira eclesiástica (5). De outro Bispo do Funchal (1514-1526), D. Diogo Pinheiro, descende o Bispo de Angra D. Rodrigo (1540-1552) (6). O Bispo de Coim-

---

tenho sete pesoas a q̃ pago pẽsão. en a q̃ll se mõtã tres comtos e dozentos e dez mil rs., s. ao cardeal Ifte hũ conto, ao cardeal Iernes hũ comto e cem mil rs. porq̃ me custa cada Cruzado. çem rs: hũ comto ao Io do conde de castinheira Reitor e olmedo setenta mil a dõ amdre. e qurenta a dõ Rº. que fazẽ a soma de tres cõtos e duzentos e dez mil rs.; os quais tirados de seis contos e duzentos, seis contos e trezentos mil rs. ficam comigo as p̃das as q̃bras as quitas. as esp̃ras os mal parados e toda a carrega do bpado q̃ he m.tº gramde» (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 80, D. 94).

(1) Mons. Ferreira, *Fastos de Braga*, vol. 2.º, p. 362.

(2) Cfr. Dr. Antonio de Vasconcelos, *D. Jorge de Almeida, Bispo de Coimbra 2.º Conde de Arganil*, in Rev. da Universidade, vol. 4.º, p. 831.

(3) Viterbo, *Elucidário*, s. v. Pendençal.

(4) Fr. Francisco de Santa Maria, *O Ceu Averto na Terra*, p. 865.

(5) *Corpo Diplomático*, t. 2.º, p. 238; t. 6.º, p. 376; t. 11.º, p. 147.

(6) *Corpo Diplomático*, t. 4.º, p. 338.

bra (1460-1481) e Arcebispo Eleito de Braga (1482-1485), D. João Galvão, teve como pública amante D. Guiomar de Sá, tia do Poeta do Neiva (1). Pública amante e numerosa prole teve também o Bispo de Lamego (1513-1540) e Arcebispo de Lisboa (1540-1564), D. Fernando de Vasconcelos (2). O Arcebispo de Braga (1486-1501), D. Jorge da Costa, irmão do Cardeal do mesmo nome, é avô do Cónego daquela Sé, Padre Francisco da Costa (3). D. João Gomes de Abreu, Bispo de Viseu (1464-1482), deixou descendência dos seus amores com D. Brites de Eça, Abadessa de Celas (4). D. Afonso V legitimou em 1475 os filhos do Bispo de Ceuta (1443-1458) D. João Manuel (5), e o bispo da Guarda (1519-1548), D. Jorge de Melo, chegou a ser fulminado com a pena de excomunhão maior e suspenso do governo da diocese pelo escândalo de seus costumes e abuso de suas funções (6).

Não foram mais puros de costumes outros dignitários, como o Deão de Braga (1514-1529), D. João da Guarda, pai de vários filhos, um dos quais seu sucessor no cargo (7); o Cónego de Coimbra Gonçalo Mendes de Sá († 1518?), de quem procedem o célebre Governador do Rio de Janeiro, Mem de Sá, o Doutor Francisco de Sá de Miranda e mais sete irmãos (8); o Cónego Henrique de Sá, filho do precedente e

---

(1) Cristovão Alão de Morais, *Pedatura Lusitana*, t. 3.º, vol. 1.º, p. 372; Mons. Ferreira, *Fastos cits.*, vol. 2.º, pp. 332-33.

(2) D. António Caetano de Sousa, *História Genealógica da Casa Real*, t. 12.º, p.te 1.ª, p. 134.

(3) Mons. Ferreira, *Fastos cits.*, vol. 2.º, p. 336, nt. 2.

(4) F. de Almeida, *História da Igreja*, t. 2.º, pp. 436-37.

(5) *Idem*, p. 437.

(6) Cfr. *Corpo Diplomático*, t. 5.º, pp. 503-506; Fr. Fortunato de S. Boaventura, *Hist. Cron. de Alcobaça*, p. 151. — Em 1543 ainda era classificado na Santa Sé como «uomo di non buona vita, e molto desubbidiente alle cose di Roma». (*Corpo Diplomático*, t. 5.º, p. 131). A sua carta de 23-VII-546, dirigida a D. João III, deixando embora a descoberto a fraqueza da sua piedade, parece indicar que a causa da suspensão não foi a incontinência da sua vida (AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 78, D. 42).

(7) Mons. Ferreira, *Fastos cits.*, vol. 3.º, pp. 441, nt. 7, e 445.

(8) Sousa Viterbo, *Estudos sobre Sá de Miranda*, in Instituto, vol. 42.º, pp. 668-69.

progenitor de outro, legitimado em 1541 (1); D. João Lopes Osório, Abade Comendatário do Mosteiro de Paço de Sousa (1487-1516), cuja «conduta foi a mais escandalosa pela devassidão e descaramento» (2); D. Paulo Pereira, do Conselho de Elrei e também Abade Comendatário de Paço de Sousa (1540-1558), Arcediago da Régua e Reitor de várias Igrejas, que se embrulhou em complicadas trocas e cedências de benefícios canónicos para favorecer seu filho D. Jerónimo de Meneses (3); o Arcediago do Vouga, Pero Afonso, cujo filho se ordenou em 1524 (4); o Arcediago de Penela, Miguel Ângelo, pai do Cónego Marco António, ordenado em 1529 (5); o Prior de S. Pedro de Rates, João de Sousa, pai do 1.º governador do Brasil (6); etc.

Os costumes do alto clero distavam muito, pelo que se vê, do ideal apostólico e repercutiram decerto nos da cleresia de missa ou de simples ordens menores. O recrutamento do pessoal eclesiástico, como nota Gama Barros (7), era feito sem escrúpulo de maior. Os Bispos nem sempre se regulavam por motivos religiosos na concessão das ordens; deixavam-se arrastar, muitas vezes, por considerações de influência e poderio. Os povos queixaram-se amargamente nas Cortes de 1481-82 de que os Prelados, «com cobiça desordenada, dão ordens a homens de vinte, trinta anos, que nem sabem ler nem são examinados..., e o pior é que dão ordens a homens casados de que a Igreja não tem esperança de serem clérigos e servirem nela» (8). E D. Frei Bartolomeu dos Mártires, em 1562, sugeriu em Trento que, para se conter em justos limites o número de padres, se estabelecesse, sob pena grave, que só fossem ordenados os peritos na língua latina e, esses mesmos, só depois de cuidadoso inquérito aos seus costumes (9).

---

(1) Sousa Viterbo, *ob. cit.*, p. 670.

(2) Fr. Antonio da Assunção Meireles, *Memórias do Mosteiro de Paço de Sousa*, pp. 47-48.

(3) Fr. Antonio Meireles, *ob. cit.*, pp. 51-54.

(4) Cardeal Cerejeira, *Clenardo*, p. 192.

(5) *Idem, ibidem.*

(6) Pedro de Azevedo, *Revista de História*, t. 3.º, pp. 137-58.

(7) *Ob. e t. cits.*, pp. 152-53.

(8) Visconde de Santarem, *Memórias das Cortes*, p.te 2.ª, Provas, p. 105.

(9) S. Ehses, *Concilium Tridentinum*, pars v, p. 418.

Nos princípios do segundo quartel do século XVI, havia em Portugal uma verdadeira chusma de tonsurados (1). Os privilégios do clero como classe social eram um atractivo permanente para os que viam no sacerdócio apenas uma solução para a vida. E o predomínio do elemento secular na vida administrativa das igrejas não podia deixar de se reflectir desfavoràvelmente sobre a condição material e moral dessa turba de clérigos.

As Igrejas paroquiais e suas anexas auferiam geralmente rendimentos consideráveis, quer dos bens territoriais doados pelos fiéis, quer do dízimo anual dos frutos arrecadados pelos fregueses. Esses rendimentos aumentaram sensìvelmente no tempo de D. Afonso V, em virtude das concessões deste Rei a favor da cleresia (2). Uma parte deles ia-se, porém, em encargos a favor assim dos padroeiros e comendatários, como dos beneficiados e das mesas episcopais, capitulares ou colegiais (3).

A situação económica dos curas de almas, pelo que toca a esta fonte de receitas, não estava longe muitas vezes da parcimónia, senão até da pobreza (4). O equilíbrio dos seus orçamentos fazia-se quase sempre à custa do pé de altar, que eles alargavam e fecundavam como podiam. Os baptizados, as confissões, os funerais, os testamentos, etc., eram outros tantos pretextos para o clero curado se resarcir, mercadejando com eles a sua côngrua sustentação (5). O mal não tinha desaparecido nos meados do século XVI, porque vemos D. Fr. Fran-

---

(1) A expressão talvez pareça forte, mas cremos que se adapta bem às realidades. Segundo dados compilados pelo Dr. A. de Vasconcelos nos livros de registo das ordenações de Coimbra, ordenaram-se nesta diocese 1.963 pessoas em Maio de 1524; 1.708 em Dezembro de 1529; 1.067 em Março de 1537; 1.091 em Maio do mesmo ano. Cfr. *D. Jorge de Almeida cit.*, p. 834.

(2) Gama Barros, *ob. e t. cits.*, pp. 197-239.

(3) Gama Barros, *loc. cit.*, e ainda pp. 256-70; Viterbo, *Elucidário*, s.v. Censo, Casamento e Décimas. Veja-se, no fim, a *Nota III*, n.º 1.

(4) Cfr. a representação apresentada pelos Prelados em 1563 a D. Sebastião, in Santarem, *Memórias*, p.te 1.ª, Provas, p. 50. V., no fim, a *Nota III*, n.º 1.

(5) Gama Barros, *ob. e t. cits.*, pp. 79-80; Viterbo, *Elucidário*, s.v. Confissões I, Confissões (Dar) II, Confissões (Cumprir), Décimas, Estremo, Mortulhas, Peendençal, Peendença, Pendençal. — Certas disposições das Constituições Dio-

cisco da Conceição e D. Fr. Bartolomeu dos Mártires procurarem-lhe remédio no Concílio de Trento (1).

O tráfico dos benefícios eclesiásticos foi um cancro que minou a alma da Igreja até às reformas tridentinas. A partir dos fins do século XIV, a noção de benefício separou-se crescentemente da de ofício. Os beneficiados não se cansavam, muitas vezes, com o munus sacerdotal e residiam frequentemente longe das suas igrejas, não as procurando senão na mira do interesse (2). As anexações de benefícios, as cedências de rendas, os escambos, os arranjos de toda a espécie ou para acumulação das sinecuras ou para a sua transmissão a terceiro ou para a sua união às capelas dos morgados, mosteiros e hospícios, são de trivial frequência nos documentos da época.

---

cesanas sobre sufrágios, exéquias e sepulturas deixam ver os abusos a que a matéria dava lugar. Cfr. *Constituições de Braga* (1538), tit. XIV, const. 4-6; *Constituições do Porto* (1541), tit. XVI, const. 5-7.

(1) Mons. Castro, *ob. cit.*, vol. 5.º, p. 450, n.º 14; Herculano, *História da Inquisição*, t. 3.º, pp. 42-47.

(2) D. Fr. Baltazar Limpo, ao visitar a Diocese do Porto, logo a seguir à sua sagração, verificou que muitos reitores exerciam o munus pastoral através de curas e capelães, a quem aliás pagavam estipêndios de miséria. A exiguidade do estipêndio forçava os vigários a tomarem conta de duas e mais igrejas, senão até a exercerem profissões servis. A assistência dos vigários às paróquias deixava, por estes motivos, muito a desejar. O Bispo quis melhorar-lhes a situação económica, como meio de elevar o quilate da sua acção sacerdotal, mas os reitores opuseram-se veementemente às providências adoptadas. Cfr. *Corpo Diplomático*, vol. 4.º, pp. 1-3. — Deve notar-se, no entanto, que o mal vinha de mais longe no nosso país. Já se fazia sentir no século XIII, se bem interpretamos o capítulo *De Residentia facienda in ecclesiis parochialibus* das Constituições de Braga, de 1281 (AN, *Livraria*, caixa 47, M. 2, n.º 82). E no século XIV, o Arcebispo D. Gonçalo Pereira observava, segundo consta das constituições sinodais de 1333, que «visitando os mosteiros e as igrejas do Arcebispado..., achamos que muitas dessas igrejas são ermas e despovoadas, e as casas derribadas, e as searas das vinhas desfeitas, e que se não dizem aí Missas nem Horas, nem se faz o serviço de Deus, nem se mantém nelas hospitalidade nenhuma, e os fregueses não acham quem lhes dê os sacramentos da Santa Igreja quando os aí vêm demandar» (cit. de M. Martins in *Estudos da Literatura Medieval*, p. 497). Em Lisboa, o Arcebispo D. João Esteves de Azambuja (1402-1414) viu-se forçado a preceituar a «residência dos priores e vigários na quaresma», nos capítulos 9.º a 11.º das constituições por ele decretadas (*Revista Arqueológica*, Lisboa, 1887, t. 1.º, pp. 60-62).

O Concílio de Latrão (1512-1517) tentou dar algum alívio a tamanho mal, mas as suas decisões não se mostraram eficazes, talvez por deixarem de pé não só a possibilidade de os nobres e letrados continuarem a acumular benefícios, mas também por manterem os privilégios que impediam os Bispos de substituirem os beneficiados ausentes ou menos idóneos, ou, no mínimo, de lhes darem um cura cuja decente sustentação ficasse a seu cargo. D. Fr. Bartolomeu dos Mártires, com o zelo das almas e o conhecimento das realidades que ninguém lhe nega, pôs o problema em Trento, reclamando para ele providências prontas e enérgicas (1). E até o nosso embaixador, D. Fernando Martins de Mascarenhas, apresentou propostas de reforma que deixam ver a profundidade da moléstia (2).

A questão da residência foi uma das mais agitadas na assembleia conciliar (3). Ser ou não ser de direito divino tinha tal importância na ordem prática, que os Padres se dividiram longamente. Se apenas houvesse de se considerar de direito positivo, ficava aberta a porta às dispensas, às imunidades e, sobretudo, aos egoísmos pessoais. O Arcebispo de Braga, versando o problema como líder da corrente divinista, observava: «Muitos pastores lisongeiam-se pensando que se podem salvar sem residência, fiando-se de dispensas e frívolas desculpas.... Porque é molesto e difícil residir, não querem apascentar, mas apascentar-se.... O principal de que nos acusam [os protestantes], é que não residimos verdadeira e útilmente, que não apascentamos o rebanho

---

(1) Mons. Castro, *ob. e vol. cits.*, pp. 445 (n.º 20), 448-49 e 456-57.

(2) Mons. Castro, *ob. cit.*, vol. 4.º, pp. 459-60 e 467-69. — Da profundidade do mal fala também o empenho com que nas Constituições Diocesanas post-lateranenses se procurou dificultar o absentismo eclesiástico (*Constituições de Braga*, tit. XII, const. 1; *Constituições do Porto*, tit. XI, const. 1). — A matéria já tinha sido abordada, ainda que menos enèrgicamente, nas *Constituições da Guarda*, de 1500, const. 30.

(3) «Residencia era a palavra de ordem debaixo da qual, na época em que se preparava a reforma católica, se reuniam os amigos desta na Itália. O cardeal Caetano pô-la a correr em público em 1517... Residência significava nem mais nem menos que responsabilidade pessoal da cura de almas e não a simples presença material; significava rotura com o sistema das acumulações» (Jedin, *Il Tipo di Vescovo*, pp. 55-57; cfr. pp. 58-61).

a nós confiado, que lhe devoramos a lã e o leite.... Eu tenho oito arcediagos com grossos rendimentos, e, no entanto, nenhum é útil ao meu ministério e muitos são inúteis e perniciosos.... Na minha diocese, a posse dos benefícios é tomada muitas vezes na igreja à mão armada, como se fora uma fortaleza; e depois que estou em Trento, o juiz secular mandado pelo Rei foi morto pelos que invadiram a igreja para tomar posse.... Na minha diocese, há nalgumas igrejas benefícios sem cura e sem ónus.... Há nas Espanhas canonicatos rendosíssimos, mas os cónegos, ordinàriamente, são homens inúteis para a Igreja, a não ser no que, mal e sem devoção, cantam no coro» (1).

Não é surpreza, depois do que observámos, nem a ignorância nem os costumes mundanos de muitos membros do clero secular. A sua ignorância está longamente atestada nos documentos (2). Mas ainda mais atestada está a impureza dos seus costumes (3). O mal vinha de longe e as providências adoptadas pelos concílios medievais (4) mostraram-se insuficientes para o debelar. Os procuradores dos concelhos representaram nas Côrtes de 1387, reunidas em Braga, o escândalo de muitos clérigos e religiosos, com amantes pùblicamente mantidas; e os Prelados, falhos de autoridade moral para intervirem e ilustrados com a ineficácia das sanções cominadas contra os «barregueiros», pensavam que o único remédio seria o castigo que as autoridades civis impusessem às con-

---

(1) S. Ehses, *ob. cit., pars* VIII, pp. 418-21. Cfr. *pars* III, pp. 505 e 563; *pars* VIII, pp. 446 e 531.

(2) Veja-se, no fim, a *Nota IV,* n.os 1 e 2.

(3) Cfr. F. de Almeida, *ob. cit.,* t. 2.º, pp. 430-38.

(4) Cfr. Gama Barros, *ob. e t. cits.,* pp. 157-58. — As constituições bracarenses de 1281, supra citadas, referem-se já à matéria nos capítulos *De concubina, Quod soboles clericorum non sucedant in bonis paternis, Quod clerici filios secum non habeant.* E nas de D. Gonçalo Pereira prescreve-se que «nenhuns religiosos, nem reitores, nem vigários perpétuos, nem outro clerigo nenhum do arcebispado, de qualquer condição ou estado que seja, não tenha barregã pública.... Achamos que esses Abades e Priores [de S. Bento e Santo Agostinho] emprazam e fazem emprazar as herdades dos mosteiros às barregãs e aos filhos e que, outrossim, compram as herdades em nome dos filhos do dinheiro dos mosteiros...» (cit. de M. Martins in *Estudos de Lit. Medieval,* pp. 497-98). Mais tarde, em 1380, os visitadores apostólicos inscreviam a obrigação de não ter barregã entre as de carácter geral impostas ao confirmado de Sanfins de Torno (Meireles, *Memórias de Pombeiro,* p. 174).

cubinas. O castigo foi realmente decretado, mas parece ter servido apenas para as autoridades administrativas e judiciais enriquecerem com as gratificações recebidas. Pelo menos, assim o disseram os povos nas Cortes de 1451 e 1472 (1).

As ligações acidentais eram também frequentes, assim como a assistência de sacerdotes e religiosos nos lupanares. Os próprios representantes do clero reclamaram nas Cortes de 1455 a intervenção das autoridades civis para acabar com semelhante vergonha. E o povo de Sezimbra dizia por essa altura que «os clérigos e beneficiados dela [igreja paroquial] são por algumas vezes homens estravagueiros e barregueiros e tais que não curam de nenhum prol da dita igreja, e danificam e lapidam os ornamentos e cousas dela» (2). O mesmo resulta das Constituições Diocesanas da época. Assim, o Arcebispo de Braga D. Fernando da Guerra procurou pôr em execução, por 1459, as prescrições constitucionais relativas à matéria (3). As constituições do Porto, ordenadas por D. Diogo de Sousa em 1496, prescrevem severas penas contra os sacerdotes e minoristas de viver mais dissoluto (4). Nas da Guarda, de 1500, diz o respectivo Prelado: «....depois que somos elegido e assumpto por Prelado e Pastor, pela divina clemência, a este nosso Bispado, achamos por experiência grande parte da cleresia dele estar em grande dissolução e desonestidade, sendo barregueiros públicos, tendo consigo da porta adentro e em outras partes, publicamente, mancebas e filhos, mantendo-as como se fossem casados com elas» (const. 67). Pouco antes prescrevera-se já que, «sendo pai e filho ambos sacerdotes, um não ajude o outro à missa, nem ambos possam servir uma igreja. E se o pai for sacerdote sòmente, seu filho nem o que dele descender lhe isso mesmo ajude» (const. 50) (5).

---

(1) Gama Barros, *ob. e vol. cits.*, pp. 165-66. — João de Segóvia refere-se ao tópico na sua *Historia Synodi Basiliensis*, escrevendo: «Em certas regiões, alguns que têm jurisdição eclesiástica, não coram de vergonha ao receberem dinheiro dos concubinários, sofrendo que eles continuem a chafurdar em tal imundícia» (t. 2.º, p. 774).

(2) Cit. de Gama Barros, *ob. e t. cits.*, pp. 165-66.

(3) Mons. Ferreira, *Fastos Episcopais*, vol. 2.º, p. 276.

(4) F. de Almeida, *História da Igreja*, t. 3.º, p.te 2.ª, p. 464.

(5) As Constituições do ciclo post-lateranense (cfr. as de Coimbra, const. 77; de Braga, tit. x, const. 15 e 16; do Porto, tit. xiii, const. 13 e 14) contêm idênticas

Os povos protestaram várias vezes em Cortes contra tal estado de coisas, ora requerendo a aplicação das leis sobre as «mancebas dos clérigos» (1), ora descrevendo com vivas cores a triste condição moral da classe eclesiástica. Nas Cortes de 1481-1482, os representantes dos concelhos puzeram o problema com inteira franqueza. «Senhor — disseram eles — muito dissolutos são os clérigos, frades e pessoas religiosas em vossos reinos, assim em vida como nos trajos e suas obras, dando mau exemplo aos leigos que deles devem haver doutrina e boa edificação pelo exemplo da boa vida. Andam como rufiães e cometem outros muitos malefícios sem receio, porque sabem que não hão-de haver pena por seus males. Seja vossa mercê encomendar a seus Prelados que lhes ponham regra no seu viver e nos seus trajos e hábitos; tragam suas coroas grandes e o cabelo [de modo] que lhes apareçam as orelhas, segundo a disposição do direito canónico; os seus vestidos [sejam] honestos; não tenham mancebas; suas armas sejam lágrimas e orações; tragam o breviário sob o braço [=sempre consigo]; em rezar e dizer suas missas sejam mui honestos e em seu viver limpos, e não ponham escândalo no povo, como fazem muitos, pelo exemplo do seu mau e desonesto viver. Assim, dão mau exemplo ao povo; por sua má vida, os leigos não têm devoção de lhes pagarem os dízimos como devem; e são causa de pecado. Mas vivendo segundo devem, muito edificarão nos leigos» (2).

---

disposições, mas com penalidades muito mais severas, como a traduzir a vontade de uma luta mais enérgica contra semelhante mal. A profundidade deste pode aferir-se pelo seguinte episódio: D. Jorge de Almeida declarou suspensas em 1496, por falta de observância, as ordenações dos seus antecessores; pois o Cabido quis prevalecer-se desta declaração para mais impunemente continuar no seu comércio carnal (V. Cardeal Cerejeira, *Clenardo*, p. 191). Um inquérito realizado em Vila do Conde em 1504 dá-nos conta das complicações de certo fidalgo galego com a barregã do Abade de Retorta e como tudo isso se passava sob os olhares públicos (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 3.ª, M. 2, D. 39). O alcance das provas deduzidas dos textos legais não deve, em todo o caso, ser exagerado. O rigor dos textos pode falar mais, às vezes, do zelo dos autores que da extensão das infracções combatidas.

(1) Assim nas Cortes de Santarem de 1451 e 1468 e nas de Lisboa de 1498. Cfr. Santarem, *Memórias das Cortes*, p.te 2.ª, pp. 24 e 31; Provas, p. 289.

(2) Santarem, *Memórias das Cortes*, p.te 2.ª, Provas, pp. 219-20.

Nos meados do século XVI, a condição moral do clero ainda estava muito longe de se poder considerar saneada. Na minuta de uma carta régia com destino a Roma, escrevia-se, por 1541, a respeito do Arcebispado de Braga, que «a cleresia vive dissolutamente com muito mau exemplo e escandalo dos fieis cristãos» (1). Pela mesma altura, os jesuítas que percorreram as Beiras davam testemunho do número excessivo de sacerdotes amancebados, salientando especialmente o escândalo com que viviam os Cónegos da Sé da Guarda (2). Mas a situação não era melhor noutras dioceses, onde as energias se gastavam, por vezes, em lutas confrangedoras (3).

A seguir às Cortes de 1562, os Prelados que nelas tomaram parte pediram ao Rei que visse «com muita consideração quão desbaratada está a sua Igreja» (4). O que isto significa já o tinha dito meses antes, em Trento, o Arcebispo D. Fr. Bartolomeu, ao sublinhar: «Deploro ter um coro capitular cheio de pais e filhos; agora estão três pais e quatro filhos, devido às abomináveis permutas; depois da minha saída, dois deles foram promovidos e muitos outros maquinam agora semelhantes permutas» (5).

Os Prelados nem sempre estavam sem culpa nos pecados dos súbditos. Alguns premiavam-lhes o erro concedendo aos filhos benefícios chorudos; outros, com medo dos poderosos, abstinham-se de castigar e até de inquirir as suas dissoluções (6). Raros eram os que puniam vigorosamente pela observância das leis eclesiásticas fazendo cair sobre a cabeça dos culpados os efeitos de uma desprotecção salutar. Havia-os contudo. E esses eram o ponto de apoio dos sacerdotes apostólicos e dos pastores morigerados.

Não admira, com tais costumes e modo de viver, a falta de piedade e de modéstia de grande parte do clero diocesano. Os seus hábitos não se

---

(1) AN, *Colecção de S. Vicente*, L.º 1.º, fls. 81.

(2) Cfr. Francisco Rodrigues, *História da Companhia*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. LX e 654-55.

(3) Ver, no fim, a *Nota I*, n.º 3.

(4) Santarém, *Memórias*, p.te 1.ª, Provas, p. 49.

(5) Ehses, *ob. cit., pars* VIII, p. 419.

(6) V., no fim, a *Nota I*, n.os 1 e 2.

distinguiam muitas vezes dos trajes usados pelos leigos (1), e a oração não era alimento frequente do seu espírito (2). A própria recitação das horas canónicas não era apanágio de muitos (3). E a celebração do Sacrifício da Missa, a administração dos Sacramentos, as orações pelos vivos e pelos mortos, faziam-se frequentemente à pressa e sem unção, na espectativa do lucro que ofereciam (4).

A situação que acabamos de descrever, comporta excepções, evidentemente. Diremos até que ela ignora a vida e costumes de muitos eclesiásticos, especialmente no clero paroquial, de consciência limpa e prática fervorosa. São esses que pugnam nos sínodos diocesanos pela disciplina dos clérigos de mau viver ou de frágil vocação, e que mantêm, através das misérias circundantes, a pureza do facho cristão e o exemplo que confirma na fé a multidão dos fieis. Foi obra deles, pelo menos em parte, o movimento devoto que periòdicamente estimulou e renovou a vida

---

(1) Além do já acentuado pelos povos nas Cortes de 1481-82, aduziremos as observações de D. Fr. Bartolomeu em Trento (Mons. Castro, *ob. cit.*, vol. 5.º, p. 450) e do Dr. Navarro no seu *Comento o repeticion del Cap. Quando*, p. 370. As obrigações impostas neste ponto aos capelães das igrejas dependentes dos Mosteiros de Pombeiro e Paço de Sousa (Meireles, *ob. cit.*, p. 174), assim como as prescrições das Constituições Diocesanas (cfr. as da Guarda, const. 59-68 ; Braga, tit. x, const. 1-7; Porto, tit. XIII), depõem no mesmo sentido. Nas de Braga chega até a dizer-se: «as armas dos clérigos devem ser lágrimas e orações».

(2) V., no fim, a *Nota II.*

(3) Cfr. *Regras y Cautelas de Proveito Espiritual*, regra XVII p. LXVII-LXIX.

(4) «...pregamdo o Anno pasado dia de nosa Sr.ª Ante Natal em ha cydade de tavila na Irmida de nosa Sr.ª do espinh.º q̃ he fora dos muros omde se chama Atalaya pedimdolhe hum clerigo q̃ avya de dizer misa nova o dia de natal segte q̃ ho emcomemdase Ao povo Indo elle p.ª pregar na dita Irmida e q̃ elle confesamte Acabado o Sermão emcomemdando o dito sacerdote dise q̃ bem sabyão q̃ cousa era A misa q̃ era hum Sacram.tº em q̃ estava Noso sõr Jhuũ X.º e hum sacrificyo em q̃ revivyamos a humanidade de Xp̃o q̃ por nos estava na Cruz Ao eterno padre e q̃ era de tanta veneração este Santisimo Sacram.tº q̃ se dizia de hum samto o q̃l he são carpo / q̃ nom celebrava senão quamdo lhe era Revelado e q̃ Aq̃lo se fazia naq̃le tempo quando As misas se non dizyão por dinh.º mas q̃ Agora porq̃ se dizem por d.ro m.tos se fazem sacerdotes e se chegam Ao Sacram.tº sem tanta preparação p.ª non pderem o Interese» (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 8352*, confissão de Fr. Valentim da Luz, fls. 43-43v). Cfr. no mesmo sentido, Fr. Luís de Granada, *Compendio de Doctrina Christaã*, pp. CL^{v} e CLII^{v}.

religiosa do laicado nos séculos XIV e XV. É preciso não os esquecer numa apreciação de conjunto do estado e acção do clero nesta época. Se os documentos falam pouco deles, é que a virtude é discreta e só impressiona a gente comum quando atinge o grau heróico.

* * *

O panorama não é tão sombrio no domínio das congregações religiosas, ainda que também aí pouco tenha de lisongeiro. Os primórdios do século XV inauguram uma época de decadência das ordens monásticas e mendicantes, que só tarde veio a suspender-se, já com danos irreparáveis. O relaxamento da disciplina monástica, sobretudo nos institutos que seguiam as regras de S. Bento e Santo Agostinho, parece, na verdade, incontestável (1).

O enriquecimento dos mosteiros dispensou, desde cedo, os seus habitantes da obrigação do trabalho manual (2). O abade de Maceiradão alegava em 1503, perante D. Manuel, que os monges de Cister não costumavam dedicar-se a essa humilde actividade no reino de Portugal (3). E não faltam referências a religiosos que possuíam não só bens próprios, mas tenças régias, contra a letra expressa e o verdadeiro espírito das suas constituições (4). Sabido é, por outro lado,

---

(1) O excesso de mosteiros devia tornar difícil a sua disciplina, e a autonomia de muitos deles complicava mais ainda a sua correição. Um documento de 1514 relaciona nada menos de 64 unidades só no Arcebispado de Braga e Dioceses sufragâneas (cfr. Viterbo, *Elucidário*, s. v. Décimas. Os documentos referidos por Viterbo podem ver-se, com outros relativos ao mesmo assunto, nos lugares indicados na *Nota III*, n.º 1). Mas a relação é incompleta. Faltam nela os mosteiros de freiras e até alguns de monges, como os de Pedroso, Santa Cruz, Paço de Sousa, Refojos de Basto, etc.. O Dr. João de Barros, na sua *Geografia de Antre Douro e Minho*, anota nada menos de 85; e o seu cômputo deve estar mais dentro da verdade.

(2) Gama Barros, *ob. e t. cits.*, p. 115.

(3) Viterbo, *Elucidário*, s. v. Casar. — Em 1522, as freiras de Almoster desculpavam o seu relaxamento na recitação do Ofício Divino alegando o trabalho a que se viam forçadas em virtude da esterilidade do ano (Inquérito do Bispo de Titópole, in AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 28, D. 32).

(4) Cfr. Santarém, *Memórias*, p.te 2.ª, p. 35. — D. Manuel ordenou ainda em 1516 ao almoxarife de Aveiro que tirasse 5$000 das rendas do respectivo almoxa-

que o interior dos mosteiros estava longe, muitas vezes, do que seria de esperar em mansões consagradas a Deus. Os pais não escrupulizavam em forçar os filhos, sobretudo as filhas, a tomarem o hábito ou, pelo menos, a residência conventual; e os leigos, a pretexto de heranças, direitos de padroado, aposentadorias, etc. instalavam-se, não raro, entre as comunidades, delapidando-lhes os bens e corroendo os seus costumes (1). Mosteiros havia que mais lembram casas de má nota que piedosos acistérios.

A Abadessa de Recião, por exemplo, a famigerada Clara Fernandes, filha do Conde de Marialva, vivia no seu convento, por volta de 1434-1435, como notória meretriz, com filhos do Guardião de S. Francisco e relações de alcova com outros homens. E uma das companheiras, Maria Rodrigues, estava pùblicamente amancebada com o Abade de Melcões (2). De outra comunidade, a de Rio Tinto, conta Fernão Lopes que Martim Afonso de Sousa prometera em Aljubarrota, se da batalha saísse ileso, ir passar uma quarentena com a respectiva Abadessa «que entonce tinha por amiga» (3). E Elrei D. Manuel, escrevendo para Roma em 1507, manifestava o desejo de que o Convento de Santa Clara «fosse governado e metido em todo bom concerto e fora de tão mau exemplo e de tanta desonestidade de vida das freiras, como nos dias passados tem passado, e em tama-

---

rifado e os fosse entiegar a D. Beatriz, freira do Convento de Jesus daquela cidade, por conta da sua tença (Provisão de 7-v-516 no AN, *Corpo Cronológico,* p.te 2.ª, M. 64, D. 118). E mais tarde (1527), a Rainha D. Catarina mandou dar 40$000 de esmola a D. Isabel de Ataíde, recolhida nas clarissas de Vila do Conde (AN, *Corpo Cronológico,* p.te 1.ª M. 35, D. 101), fazendo-lhe D. João III, em 1535, a mercê de 12$000 de tença (*id,* p.te 2.ª, M. 202, D. 104).

(1) Viterbo, *Elucidário,* s. v. Abbade Comendatário, Evasam.

(2) A outra era já de idade provecta. Cfr. Viterbo, *Elucidário,* s. v. Biguinas e Evasam.

(3) *Crónica de D. João* 1.º, p.te 2.ª, cap. XXXVIII, p. 149 — Em 1536, quando se tratou da sua reforma, ainda a abadessa e as freiras ofereceram resistência à entrada dos visitadores, sendo preciso a estes lançarem mão do interdito e do braço secular (Vid. o Relatório da Visita dos Mosteiros de Cister, in AN, *Corporações Religiosas,* B-50--187, fls. 7-8). Os visitadores verificaram «a casa estar fora de toda a religião, sem as religiosas saberem que cousa era» (*id.,* fls. 7).

nha dissolução» (1). Sete anos depois, o Bispo do Ceuta autorizava certa freira beneditina a viver fora da comunidade, primeiro pela sua muita virtude e honestidade, e segundo «porque — diz ele — temos sabido, e por experiência visto, que se há algum mosteiro da dita Ordem de bom viver é tal, que ela não pode alcançar sua vivenda, ou por ser noutros reinos ou por dela quererem receber o que ela não tem; cá os deste Bispado e do Arcebispado [de Braga] notório é como vivem e quão pouca religião neles há» (2).

O Bispo de Ceuta era um homem austero e talvez que a austeridade o fizesse exagerar as cores da paisagem monástica. Mas mesmo pintado ao natural, o quadro não fica muito longe do colorido que ele, no seu fervor, lhe comunicou.

O inquérito feito em 1522 no Convento de Almoster, da Ordem de S. Bernardo, pelo Bispo de Titópole, deixa ver toda a profundidade do abismo a que tinham rolado os costumes regulares. A recitação do ofício divino era normalmente incompleta, por falta de certas horas e ausência de muitas monjas, entre as quais a abadessa e a prioreza. Desculpavam-se as religiosas com o trabalho manual a que se viam forçadas pela pobreza do mosteiro e esterilidade do ano agrícola. Mas a verdade é que o trabalho manual era imposto pela Regra, e não poucas monjas, contra o preceito estatutário, tinham rendimentos pessoais de tenças, foros ou quintas. A própria prioreza estava neste caso. Não era raro, por outro lado, andarem sem os hábitos canónicos e evitarem os actos da comunidade, nomeadamente o descanso no dormitório. A virtude de obediência estava transformada em

---

(1) *Corpo Diplomático*, vol. 1.º, p. 109. — Em 1517 pediu a redução dos conventos beneditinos de Vairão, Vila Cova, Tuias, Rio Tinto e Tarouquela a um só por se fazerem neles «obras de pouco serviço de Deus» (*Corpo Diplomático*, t. 1.º, p. 484; cfr. pp. 442 e 494). Obras de pouco serviço de Deus faziam-se ainda em 1529 no Convento de Clarissas de Vila do Conde. A Abadessa, em carta de 14 de Setembro, queixa-se a D. João III das tropelias de D. Isabel de Ataíde, filha do Conde de Penela (V., no fim, a *Nota I*, n.º 3). Um quarto de século antes, dera-se grave escândalo na terra com o rapto de duas clarissas, ambas fidalgas, por um espanhol, com a cumplicidade de dignitários locais e... das raptadas, claro está. (Inquérito de 1504 in AN, *Corpo Cronológico*, p.te 3.ª, M. 2, D. 39).

(2) J. P. Ribeiro, *Dissertações Cronológicas*, vol. 1.º, pp. 346-47.

princípio de anarquia, degenerando por vezes em contenda as rixas de palavra e os ódios de facção. O silêncio não se observava, quer no refeitório, quer no claustro ou nos lugares de trabalho. A frequência dos Sacramentos da Penitência e Eucaristia tinha sido relaxada, não se observando sequer o mínimo indicado pela Regra. Em compensação, tinham crentes e adeptos as práticas de bruxaria, como a «oração da unha», de virtude mirabolante...

A entrada e saída do convento era quase livre tanto para as pessoas como para as coisas. A prioreza não fiscalizava a portaria, a porteira delegava em serviçais e estas cediam aos rogos e às espórtulas. Resultado: certas monjas, correspondiam-se livremente com os amantes, enviando e recebendo cartas e presentes; os amantes frequentavam a sua intimidade como em própria casa; e alguma vez a enfermaria serviu de maternidade, sob o olhar benévolo da Madre Prioreza... D. Guiomar de Albuquerque, professa de Odivelas, parece que era a cabeça de motim e de lascívia. Beatriz Pinto, grávida de Gaspar Dias, Prior de S. Pedro de Arrifana, parturejou no mosteiro. Jerónima da Cunha andava de amores com Pedro de Robres, o qual, à imitação do Prior de Arrifana, se escondia portas adentro da clausura. Antónia Soares era frequentada por Gaspar de Almeida, com quem, paleando o vício com a virtude, se dizia casada. Catarina Soares recebia e acolhia um bargante que dava pelo nome de Frazão. A Guiomar Cerveira, visitava-a e afagava-a o fidalgo D. Cristóvão; e a Lucrécia de Frois, um certo Duarte Gomes. Corria, além disso, que a Abadessa se carteava assìduamente com Fr. Duarte, monge de Alcobaça, tendo-lhe este mandado, certa vez, um congro que trazia na boca umas trovas amorosas, trovas a que ela respondeu com outras do mesmo estilo. Por informação da Subprioreza, soube-se ainda que várias freiras, entre as quais Catarina Cacota, roídas de ciúmes, se envolveram em luta, injuriando-se mùtuamente (1).

Almoster não é caso único — e nem isso poderia ser numa época de costumes monásticos austeros. Em 1526, foi achada em culpa com Mateus

---

(1) O inquérito (AN, *Corpo Cronológico,* p.te 1.ª, M. 28, D. 32) virá a lume no nosso estudo sobre a reforma de Cister, a aparecer brevemente.

da Cunha (que devia ser homem poderoso) uma freira de Semide. O Bispo-Conde consultou D. João III sobre o modo de se haver no caso, mas fazendo sentir desde logo «que a pamdemça desta freira se não podia fazer no mostº de symide domde ella he por quam pdida tota aquela casa hee» (1). E meses depois, pedindo de novo as instruções reais, insistia: «...a sẽtça detremina aver ella de ser levada ao moestº homde fara sua pendemça q non pode ser o de semyde domde ella he freyra que nõ he pª Iso» (2).

O mosteiro de Lorvão, da Ordem de S. Bernardo e um dos mais importantes do país, encontrava-se ainda em verdadeira lástima em 1540, apesar de 20 anos de esforços para o reformar. O relatório da visita de 1536 deixa ver, nas suas entrelinhas, uma situação confrangedora que em vão se procurava remediar (3). Mas o ofício de D. João III para o seu agente na Cúria Romana (1543) põe a nu todo o drama da vida conventual. As abadessas — diz o Rei — têm saído, desde há 60 anos, da família Eça, à qual também pertence uma grande parte das monjas, entre as quais se contam mães e filhas. «E do dito tempo para cá, no dito mosteiro, não se guardam a religião e a observância dela em nenhum dos votos substanciais, como por regra e constituições da Ordem se devera fazer; antes na dita casa se viveu, muito tempo, mui dissolutamente, e muitas monjas dela emprenharam e pariram e têm filhos e filhas» (4).

O espectáculo não era diferente nem mais edificante nos claustros masculinos.

Os visitadores apostólicos que estiveram no Mosteiro de Pombeiro em 1387, deixaram uma nota curiosa daquilo que se havia de

---

(1) Carta para D. João III, de 29-I-527 (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 35, D. 83).

(2) Carta para D. João III, de 9-V-527 (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 21, D. 99).

(3) Cfr. o relatório citado no texto (AN, *Corporações Religiosas*, Alcobaça, B-50-187), fls. 28-32.

(4) *Corpo Diplomático*, t. 5.º, p. 206.—Dois anos depois, D. João III pediu a extinção do mosteiro, juntamente com o de Santana de Coimbra, ambos considerados irreformáveis (*id.*, t. 5.º, p. 466).

afinar ou mudar. Entre outras coisas, ordenam que o abade «faça tanger as horas de noite, segundo é de sua regra, e que faça rezar as horas cada dia no côro»; «que ponha porteiro à porta do Claustro, que não deixe entrar mulheres»; que providencie para que os monjes «tenham senso na igreja e no refeitório e dormitório [...e] se manifestem [=confessem] cada mês e comunguem no primeiro domingo do mês» (1).

No Mosteiro de Paço de Sousa, pelos meados do século XV, as «coisas boas e honestas da monástica regular disciplina eram envelheadas e lançadas do uso e fora da memória de todos», diz o seu primeiro reformador, o célebre D. Fr. João Álvares. «Nem sòmente um de vós outros, Monjes, sabia coisa nenhuma da regra» — acrescenta. Das rendas, «cada um dispendia e recebia e fazia o que queria, assim como do seu próprio tesouro». Providenciou, por isso, o reformador para que «não tivessem nenhumas possessões nem prazos nenhuns, como alguns tinham»; para «que nenhum monje tivesse manceba»; para que guardassem abstinência à quarta-feira e o jejum em todo o advento e quaresma; para que «das portas do Claustro adentro não entre nenhuma mulher, o que antes era tão devasso com sabeis»; para que, enfim, sustentassem no Convento noviços em vez de seculares, e se privassem da companhia dos libertinos (2). Mas os comendatários que lhe sucederam no cargo, destruiram o alcance da reforma. Um deles, logo o imediato (1487-1528?), D. Fr. João Osório, teve pública amante e «houve dela filhos e filhas à face dos seus próprios súbditos, que se tornaram, com o seu exemplo, tão depravados como ao depois publicaram os jesuítas» (3).

Consta de documentos oficiais, alguns deles emanados da Santa Sé, até que ponto a crise das ordens monásticas em Portugal, de meados do século XV a meados do século XVI, se tornou uma realidade alarmante. Recordá-los-emos brevemente.

D. João II legitimou em 1490 um filho de Rui da Sá e de Branca

---

(1) Fr. António Meireles, *Memórias do Mosteiro de Pombeiro*, pp. 145-46.
(2) Fr. António Meireles, *Memórias de Paço de Sousa*, pp. 125-26 e 129.
(3) Meireles, *Memórias de P. de Sousa*, p. 47.

de Lemos, esta já freira de S. Bernardo à data dos seus amores com o tio de Sá de Miranda, — e não teve para isso necessidade de rebuço nem receio de escândalo (1). O Papa Nicolau V refere na Bula *Et si Romanus Pontifex*, de 12 de Junho de 1452, que o nosso Rei Africano lhe fizera constar a degradação a que chegara o culto divino nalguns mosteiros e priorados das Ordens de Santo Agostinho, S. Bento e S. Bernardo (2). Meio século depois, Alexandre VI, no Breve *Cum sicut Charissimus*, de 13 de Outubro de 1501, conta como D. Manuel o informara da «vida lasciva e estranha à honestidade religiosa» que se fazia nas congregações monásticas (3). Ainda no mesmo ano de 1501, traçava com mão forte o quadro moral de um grupo de mosteiros beneditinos de Riba Douro, mostrando como abadessas e monjas impediam a sua visita e correcção e trocavam, de consciência tranquila, o serviço de Deus pelo do mundo e dos homens (4). Menos de cinquenta anos decorridos, em 1545, o Papa Paulo III principiava a Bula *Pro Excellentis*, de extinção do mosteiro beneditino de Castro de Avelãs, dizendo que «os monjes há muito já que declinaram da regular observância e, com grande escândalo dos povos circunvizinhos,

---

(1) Doc. publicado por Viterbo, *Estudos sobre Sá de Miranda,* in Instituto, vol. 42, p. 683.

(2) «Sane sicut pro parte Carissime in Christo Philii Nostri Alfonsi Portugaliae, et Algarbii Regis Illustris nobis nuper exhibita petitionis series continebat nonnulla Monasteria, ac Prioratus Sanctorum Augustini, Benedicti, ac Bernardi, aliorumque Ordinum in Regno Portugaliae constituta ex eo, quod illa diversis tam secularibus, quam Regularibus Personis rectroactis temporibus Auctoritate Apostolica in Commendam concessa fuerint propter Commendatariorum hujusmodi, qui non tamquam veri Pastores, sed ut Mertionarii non curantes de Ovibus suis Monasteria, et Prioratus hujusmodi, illorumque fructus, redditus, et proventus, jura et jurisdictiones dilabi, et deperdi permiserunt, et illa dilapidarunt ad magnam Monasteriorum et Prioratuum hujusmodi desolationem, ac suorum fructuum, reddituum, proventuum, jurium, et jurisdictionum hujusmodi diminutionem redacta fuerent, et dictim redigentur, et nisi per Apostolicae Sedis providentiam salubriter provideatur amplius in majora dispendia redigi formidantur in non modicum Monasteriorum, ac Prioratuum hujosmodi detrimentum, cultuisque Divini desolationem, perniciosumque exemplum plurimorum» (Bula cit. AN, *Colecção de Bulas,* M. 8, n.º 15).

(3) AN, *Colecção de Bulas,* M. 16, n.º 13.

(4) *Corpo Diplomático,* t. 11.º, pp. 10-12.

vivem desonesta e dissolutamente; pelo que não resta qualquer esperança de que venham a reformar-se» (1). E em 1548, acrescentava que os poucos claustrais de S. Fins viviam «dissoluta e desonestamente sem observância da regra» (2).

Pela mesma altura (1546), D. João III escrevia para o seu ministro na Cúria que os abades perpétuos «gastam as rendas dos mosteiros muito mal em terem cavalos e mulas e criados e aves e cães de caça, e alguns deles hão mulheres, filhos e parentes, e vivem mais como seculares que como religiosos» (3). Poucos anos depois (1552), Mons. Zambecari contava para Roma a desordem praticada por uns monjes, talvez de Gaia, sem sombra de respeito pela sua dignidade (4).

A crise moral das congregações monásticas, ao raiar o século XVI, parece difícil de negar. As Regras eram frequentemente conculcadas na letra e no espírito, sendo a piedade e os costumes notas pouco edificantes em muitos conventos.

Para esta crise, não contribuiu pouco a colocação de seculares à frente dos mosteiros como seus administradores. Os conventos mais opulentos cairam nas mãos de comendatários que, por si ou pelos seus acólitos e delegados, perlustraram o viver monacal com exemplos, desordens e facilidades, que deviam pôr em frangalhos a regular observância (5). E, com efeito, escreve Viterbo, os mosteiros por eles dominados «mais eram uma espécie de morgados para uso do século, que casas de religião para o culto divino» (6).

---

(1) Viterbo, *Elucidário*, s. v. Estremo.

(2) *Corpo Diplomático*, t. 5.º, p. 247.

(3) *Corpo Diplomático*, t. 6.º, p. 63.

(4) Cfr. Mons. Castro, *ob. cit.*, vol. 3.º, pp. 176-88.

(5) Para se fazer ideia da vasta rede de comendas e comendadores, veja-se Gama Barros, *ob. e vol. cits.*, pp. 186-88; F. de Almeida, *Hist. da Igreja*, t. 3.º, pte 2.ª, p. 812; A. de Vasconcelos, *D. Jorge de Almeida cit.*, p. 826; *Corpo Diplomático*, t. 3.º pp. 126, 161, 439, 447 e 453; t. 4.º pp. 240, 287, 355 347-48; t. 5.º, pp. 27, 29, 246, 413, 247-28; t. 6.º, pp. 76, 77 e 360; etc.; Caetano de Sousa, *Hist. Geneológica*, t. 10.º, pp. 883-88; Mons. Castro, *ob. cit.*, vol. 1.º, p. 210; AN, índices do Corpo Cronológico, Gavetas e Colecção de Bulas, s. v. Comenda, Comendador e Comendatário.

(6) Viterbo, *Elucidário*, p. 18b e 169b. — J. Pedro Ribeiro comenta por sua vez: «Como poderia neles [mosteiros] verificar-se a regularidade, tendo por Pre-

Os males do sistema foram reconhecidos logo no princípio do reinado de Afonso V. A Bula *Et si Romanus Pontifex*, de 12 de Junho de 1452, passada a pedido do Rei Africano, providenciou para que, de futuro, só os professos de cada mosteiro pudessem ser nomeados seus Abades ou Priores, com inteira exclusão de quaisquer outras pessoas. As ruínas morais e materiais acumuladas pelos comendatários aconselhavam esta determinação radical (1). Mas a lei tão depressa foi promulgada como caiu em desuso. O assalto aos bens monásticos progrediu sempre, atingindo sem dúvida o auge no tempo do Rei Venturoso (2).

Os comendatários, tais como os padroeiros e outros seculares que se julgavam com direitos sobre o património das igrejas e mosteiros, dissipavam ao mesmo tempo os bens e os costumes religiosos. O seu procedimento não era mais desinteressado quando pertenciam à classe eclesiástica (3), nem mais discreto quando outrem tentava a reforma do mosteiro (4). A cobiça era de tal ordem, que o próprio Monarca, no manifesto intuito de nacionalizar a distribuição das comendas (5), e, possìvelmente, de chamar a si algumas delas, circulou

---

lado um Cardeal residente em Roma, um Monje de diverso Instituto, um Clérigo secular, um Leigo, e até menor?... Como se não verificaria essa relaxação à vista da imoralidade desses fantásticos Prelados, se o senhor D. Manuel teve de cominar a dous deles graves penas para deixarem o trato ilícito num mosteiro de religiosas? Se um teve o descaramento de suplicar ao mesmo Rei a legitimação, que lhe facultou, de três filhos naturais?» (*Reflexões Históricas*, p.te 1.ª, p. 73). V., no fim, a *Nota III*, n.º 3.

(1) AN, *Colecção de Bulas*, M. 8, n.º 15. — O seu texto foi publicado, mas com algumas incorrecções, por Fr. Manuel dos Santos no apêndice da *Alcobaça Ilustrada*.

(2) V., no fim, a *Nota III*, n.os 1 e 2.

(3) V., no fim, a *Nota III*, n.º 4.

(4) V., no fim, a *Nota III*, n.º 3.

(5) A nacionalização das comendas é apenas um aspecto particular da nacionalização da administração eclesiástica. Não é este o lugar próprio para abordar o problema; diremos, entretanto, que a luta para retirar a distribuição dos benefícios à influência da Santa Sé e restringir quer as saídas de dinheiro para Roma, quer a escolha dos dignitários eclesiásticos pelas próprias corporações ou pelo Papado, tem atrás de si uma ideia mais vasta: o desejo de submeter o clero,

aos corregedores ordenando-lhes que tomassem posse de todos os mosteiros que adiante vagassem, e que a nenhum título abacial ou prioral, inclusive os passados pela Cúria Romana, dessem crédito enquanto não fosse confirmado pela real chancelaria (1).

O reflexo deletério do governo abacial ou prioral por pessoas negligentes, quando não dissolutas, está à vista nos documentos e sobretudo nos costumes monacais da época. O mal agravava-se, no entanto, de maneira particular, quando o mosteiro entrava na categoria dos isentos. A isenção subtraía a casa e a sua gente à inspecção do Ordinário. A devassa dos costumes e práticas conventuais não podia ser feita e, o que mais importa, não havia possibilidade de impor normas de conduta ou de fiscalizar a sua observância. O número de isentos era considerável, e mosteiros havia que, não fruindo embora o privilégio por direito, dele aproveitavam de facto pelo poder dos seus abades (2). A luta contra a isenção foi tardia e só depois do Concílio tridentino fez sentir os seus efeitos (3).

---

pelo que toca ao temporal, à soberania da Coroa e de alistar os seus réditos ao serviço financeiro do Estado. Mas esta ideia não é pura, queremos dizer, cruza-se com outra, de motivação tìpicamente religiosa. O Concílio de Constança e sobretudo o Concílio de Basileia (sessões XV, XX, XXI e XXIII) declararam a urgência da reforma eclesiástica e tomaram algumas providências nesse sentido, extinguindo as «reservas», as anatas e outras taxas curiais. Certas falas do elemento popular em Cortes, acima referidas, reflectem, se não nos enganamos, esta dupla linha de pensamento, que tinha na Universidade de Paris e nos partidários da reforma eclesiástica os seus grandes sustentáculos. Cfr. Renaudet, *Préréforme*, pp. 437, 524-26, 577-79 e 583-86; I. de la Tour, *ob. cit.*, vol. 2.º, pp. 75-88, 121-25 e 164-87; Haefelle, *Histoire des Conciles*, t. 7.º, p.te 2.a. pp. 838-40, 882-87 e 919-23.

(1) V., no fim, a *Nota III*, n.º 2.

(2) A Rainha-Regente queixava-se em 1558 do Abade de Pombeiro, António de Melo. «Por ser pessoa poderosa, rica e aparentado, nunca até agora fora visitado ele nem o seu mosteiro». Vivia com um bando de malfeitores, com amantes de portas adentro e sem respeito pelas mulheres dos vizinhos. D. Baltazar Limpo não se atreveu a visitá-lo. D. João III chamou-o a Lisboa e fê-lo repreender, mas ele não fez caso. A Rainha também o convocara agora; lamentava, porém, a sua desobediência ao chamamento. Cfr. *Corpo Diplomático*, t. 8.º, pp. 67-69.

(3) As providências pedidas por D. João III em 1554 não chegaram a ser dadas (*Corpo diplomático*, t. 7.º, p. 335).

Se a isto acrescentarmos que a própria letra das Regras e Constituições era por vezes desconhecida de comunidades inteiras, teremos completado o quadro doloroso do viver monacal (1). O passado não podia absolver o presente; mas a sua memória era ainda, apesar de tudo, uma esperança de porvir. E foi por aí, com efeito, que se marchou para a restauração do monacato.

A crise não foi tão profunda nas ordens mendicantes e, mesmo, nalgumas corporações monásticas, como a dos jerónimos (2). E isso explica o favor de que gozaram nesta época entre as massas populares. Não faltam referências a doações, nem indícios de onde se colige que os seculares preferiam a assistência religiosa dos frades mendicantes e das congregações de recente fundação (3). À medida que o clero diocesano e as ordens monásticas desertavam a sua missão espiritual, eles apareciam aos olhos dos fiéis, pelo menos nalguns dos seus ramos, como os verdadeiros missionários do ideal cristão.

Não quer isto dizer que a disciplina e os bons costumes tivessem estado sempre em pleno florescimento entre os mendicantes. Há prova de defecções e de certa decadência nos meados do século XVI, principalmente entre os franciscanos conventuais. Não nos referimos apenas ao eclipse da austeridade; temos também em mente o ideal terreno, as acomodações, o disfrute da vida, que transparecem nos actos de muitos personagens. A apostasia é relativamente frequente.

---

(1) «...alguns Dom Abades e Dom Priores, monjes e cónegos, não sabem aquelas cousas que são obrigadas por sua Regra, a qual ignorância não sòmente nasce da pouca diligência e cuidado que têm de a verem e lerem em seus tempos, mas, o que pior é, procede de a não terem escrita, a qual cousa é fundamento para sua vida e obras serem desordenadas não menos ante o mundo que ante Deus» (*Constituições de Braga de 1538*, tit. XI, const. 3).

(2) A conclusão baseia-se, quanto aos últimos: 1.º) na falta de referências que levem a presumir a sua decadência moral; 2.º) no facto da sua recente fundação em Portugal (fins do século XIV); 3.º) no conhecimento de que, ainda nos princípios do século XVI, D. Manuel pedia autorização para eles fundarem vários conventos (*Corpo Diplomático*, t. 1.º, pp. 14-15).

(3) A preferência era comum à própria Corte. Haja vista o papel dos trinos como confessores e conselheiros espirituais da Família Real na 2.ª metade do século XV. Cfr. Matos Sequeira, *O Carmo e a Trindade*, vol. 1.º, pp. 118-19.

E as questões de precedência levam frequentemente energias bem precisas às actividades apostólicas (1).

A austeridade de costumes não era, segundo parece, o eixo vital do sector claustral da mendicância. Já algo vimos a esse respeito, ao falarmos do clero diocesano e das ordens monásticas. Mas não fica mal acrescentar aqui o testemunho de autoridades respeitáveis.

O Papa Alexandre VI recorda no Breve *Cum sicut praefactus Rex*, de 13 de Outubro de 1501, como D. Manuel lhe representara o triste espectáculo dos conventos franciscanos de obediência claustral, masculinos e femininos, levando os seus membros «uma vida lasciva, desonesta e, a bem dizer, estranha à religião» (2). Na mesma data e em Breve de igual título, observa, a propósito dos dominicanos, que o Rei Venturoso o fizera ciente de quanto a sua crise moral estava a ser causa não só da ruína dos mosteiros, mas de «opróbrio da religião, perigo das almas, exemplo pernicioso e escândalo de muitos» (3).

---

(1) É conhecido o conflito dos trinos com os gracianos nos meados do séc. XV (M. Sequeira, *O Carmo e a Trindade*, vol. 1.º, pp. 120-121). E em 1577, ainda algumas corporações se abstinham de acompanhar a procissão do Santíssimo, por andarem envolvidas em lutas de precedência (Mons. Castro, *D. Sebastião e D. Henrique*, pp. 123-25).

(2) *C. Diplomático*, t. 11.º, p. 6. — Entre os descendentes de padres franciscanos, figuram homens notáveis, como o Doutor Paulo Afonso, vogal da Mesa da Consciência e Ordens (Mons. Castro, *D. Sebastião cit.*, p. 100).

(3) *Corpo Diplomático*, t. 11.º, pp. 1-2. — Frases como as citadas no texto e outras já anteriormente aduzidas parecem não dever ser tomadas ao pé da letra. Comparando o relatório de grande número de bulas e breves de reforma congreganista, pudemos verificar que esse fraseado era muitas vezes de tabela. A expressão «vitam lascivam, inhonestam et a religione penitus alienam», por exemplo, aparece em quase todos esses documentos. E três Breves de datas próximas — os Breves *Non sine mentis nostrae perturbatione*, de 22, 25 e 26 de Junho de 1505 —, um relativo aos trinos, outro aos domínicos e o último aos carmelitas, estão redigidos nos mesmos termos, salvas as pequenas acomodações impostas pela diversidade de destinatários. Supomos que, além da rotina curial, esta unidade de fórmula traduz ainda a unidade das informações mandadas de Portugal. Ora de Portugal, estando muitas vezes em jogo questões de prestígio e de bens cobiçados, deviam ir frequentemente enegrecidas as cores do quadro. Não significa isto, evidentemente, que as indicações do bulário devam ser despresadas. Os Breves eram negociados e por vezes demoradamente. Roma tinha em Portugal os seus agentes. E a heresia não gras-

E Júlio II dá fé da impressão que no seu ânimo produzira a notícia de que os domínicos, «deixados os seus deveres, posposto o temor de Deus e abatidas as instituições regulares, levam uma vida não só apartada da religião, mas nociva aos outros fiéis», dissipando os bens da comunidade e de tal modo desprezando o culto, que chegam a obliterar a celebração da Missa e a recitação dos divinos ofícios (1).

O quadro ficará completo com o testemunho de Fr. Bartolomeu dos Mártires, que vale por si só todo um corpo de delito. O Arcebispo pediu em Trento que se providenciasse «acerca das freiras, que frequentemente são obrigadas a entrar nos conventos»; que se pensasse «no modo de reformar os mosteiros consistoriais, como os que estão entre Douro-e-Minho»; que «os religiosos não reformados não preguem nem ouçam de confissão»; que «as abadessas sejam freiras» e só os professos de cada ordem possam ser seus abades; que se proibam os regulares de terem dinheiro; enfim, que se proiba a entrada de mulheres nos claustros de frades (2). O venerável Arcebispo acrescentou ainda, referindo-se aos frades menores: «Vivem bem os capuchinhos que são de auxiliar e abraçar. Medìocremente, os franciscanos observantes. Os primeiros e os segundos não têm necessidade da nossa reforma. Porém os que vivem pèssimamente devem ser exterminados. E estes últimos são os conventuais» (3). Mais tarde, escrevendo para Roma, informava que, ao visitar certo convento franciscano, encontrara «muitos escândalos em matéria de castidade, na discórdia das freiras e na dissipação das rendas» (4).

* * *

Sendo este o panorama dos paços, presbitérios e conventos, fàcilmente se adivinha qual seria o da sociedade laica.

---

sava entre nós. Nem a Cúria nem a Corte se atreveriam, portanto, a indicações sistemàticamente caluniosas para os institutos, que os inimigos da Igreja não deixariam de brandir contra ela.

(1) *C. Diplomático,* t. 11.º, pp. 24-28.
(2) Mons. Castro, *ob. cit.*, vol. 5.º, pp. 453-54.
(3) Ehses, *ob. e p. cits.*, p. 1047.
(4) Mons. Castro, *ob. cit.*, vol. 6.º, p. 26.

O 6.º mandamento era, em grande parte, como se não existisse, sendo frequentíssimas as bigamias, as uniões ilícitas e os casamentos nulos (1). A violência suplantava também largamente a candura e a honestidade nas relações económicas e sociais (2). E a frequência dos sacramentos, especialmente a Confissão e a Comunhão, parece ter-se tornado rara (3). Os procuradores dos concelhos declararam nas Cortes de Braga, em tempo de D. João I, que «a maior parte dos leigos desprezavam os actos do culto que praticavam os barregueiros públicos, perdiam a devoção nas igrejas e não queriam confessar-se a tais sacerdotes» (4).

A ignorância religiosa do laicato era enorme: consequência, sem dúvida, da falta de pregação evangélica na maior parte das freguesias (5).

A Câmara de Guimarães representou a D. João III, em 1542, como os povos do Minho viviam no desconhecimento da doutrina cristã e afastados da sua prática assim na vida como no culto. «E a causa principal — acrescentava — era a ignorância das.... pessoas de religião e dos eclesiásticos e o dissoluto viver delas»: o remédio seria a afectação de alguns benefícios a cátedras de teologia e de prédica (6).

O testemunho dos edis vimaranenses tem por si a opinião de contemporâneos eminentes. «A gente vulgar — observa o Arcebispo D. Fr. Bartolomeu dos Mártires — faz o sinal da Cruz sem entender

---

(1) Cfr. A. Herculano, *Est. sobre o Casamento Civil,* pp. 36-74. — A exposição do insigne historiador parece-nos, neste ponto, inteiramente de pé.

(2) Cfr. Gama Barros, *ob. e t. cit.*, pp. 399-401 e 417-24; Costa Lobo, *História da Sociedade,* pp. 124-26 e 217-20; Santarém, *Memórias,* p.te 2.ª, Provas, pp. 35-37, 64-69, 188, etc.. V., no fim, a *Nota III,* n.º 3.

(3) Assim o fazem pensar as Constituições Diocesanas (p. e., as de Braga, tit. III, const. 1), ao castigarem com a pena de excomunhão os que não cumprirem o preceito pascal.

(4) Cit. de Gama Barros, *ob. e t. cits.*, p. 165. — A asserção é confirmada pelo Prelado de Braga. «Somos informado — diz ele — que pela ignorância do povo e negligência de alguns curas e sacerdotes do nosso arcebispado, muitos de nossos súbditos não têm em suas confissões aquela diligência e cuidado que se requer...», (*Constituições,* tit. III, const. 4).

(5) V., no fim, a *Nota II.*

(6) V., no fim, a *Nota IV,* n.º 2.

os mistérios que significa» (1). «Uma das coisas mais para sentir de quantas há na Igreja cristã — escreve Fr. Luís de Granada — é a ignorância que os cristãos do dia de hoje têm das leis e fundamentos de sua mesma religião» (2). «Entre todos os males que agora reinam no povo cristão — precisa o reformador dominicano — nenhum há que mereça mais ser chorado, que o modo que têm muitos cristãos de se confessar quando o manda a Igreja. Porque ....vemos quão mal se aparelham para este sacramento, e quão sem arrependimento e sem exame de suas consciências» (3). «Senhor — reclamam os povos nas Cortes de 1481-1482 — um mal grande se faz e consente, que, se por vós não é emendado, não lhe acham remédio vossos povos, salvo se Deus acudir por Si e pela Sua Mãe: tão amiudo os maus cristãos, nos jogos dos dados e taboleiro, tão fora do bom acolhimento, renegam do Filho e da Mãe e dos seus Santos, por tão desonestos modos que é de maravilhar como a terra os em si sofre» (4). Um jesuíta escrevia, por 1550, acerca dos povos do Minho, que «deles a gentios era pouca a diferença» (5). E Azpilcueta Navarro comentava em 1545, a propósito da constituição 34, das diocesanas de Coimbra, que manda ensinar o catecismo aos fiéis nos domingos da Quaresma e num de cada outro mês: «Cosa muy bien mandada, que oxalá no fuesse mas mal platicada» (6).

A prática religiosa distava muito, em geral, do nível de uma piedade verdadeira. A falta de compostura nos templos é especialmente notável; e a assistência à Missa dominical mais parecia, muitas vezes, uma audiência pública do que um acto de culto (7). A guarda dos dias santificados estava longe de ser voluntária, e só à força de intervenções da autoridade se observava (8). A superstição mistura-

---

(1) Mártires, *Catechismo ou Doutrina Christaã*, p. VI.

(2) Granada, *Compêndio de Doutrina Christaã*, p. I.

(3) Fr. Luís de Granada, *ob. cit.*, p. CXXXVIII.

(4) Santarém, *Memórias*, p.te 2.ª, Provas, pp. 111-12. — Note-se que a tavolagem era um dos divertimentos predilectos de todas as classes sociais.

(5) Cit. de F. Rodrigues, *Hist. da Companhia*, t. 1.º, vol. 1.º, p. 241.

(6) *Comento en Romance*, p. 357.

(7) V., no fim, a *Nota IV*, n.º 3.

(8) Gama Barros, *ob. e t. cits.*, pp. 112-15.

va-se a cada passo com a religião, sendo vulgar a crença no poder divinatório das bruchas, assim como na acção carismática do braço de S. Sebastião ou de certas águas bentas, e no valor de promessas e devoções materializadas (1). As imagens eram objecto de um culto quase directo, como se nelas houvesse alguma quota de divindade. Um dos leigos mais esclarecidos da época, Francisco de Sousa Tavares, aponta francamente para «as imagens e relíquias dos Santos de que, entre a gente comum e simples, muitos usam mal e caem em idolatrias, e superstições e errores» (2). E o venerável Fr. Bartolomeu dos Mártires pediu em Trento se proibisse a representação de comédias nas igrejas e, além disso, a representação histriónica da Paixão de Cristo e o uso de jogos e pantominas na procissão do Corpo de Deus (3).

Nos próprios círculos devotos, como o do Nome de Jesus, fundado pelo Bispo de Mégara, a superstição acompanhava de perto a causa da religião. Assim o parecem indicar, pelo menos, os títulos de certas poesias cantadas ou recitadas em coro no templo (4).

Não devem tirar-se daqui conclusões excessivas. Os homens do século XV são rudes, grosseiros, carecidos muitas vezes de sentido evangélico: não são porém ímpios ou pré-agnósticos. A sua fé é geralmente sincera e viva. Abraçam-se a ela nos lances dramáticos da existência e não a abandonam nas preocupações do dia a dia. A sua imaginação alimenta-se do maravilhoso cristão. Não saberiam viver sem o arrimo da crença católica.

A superstição e a ignorância que poluíam os conceitos e degradavam a energia vital de tantos fiéis, não chegavam a estiolar a presença da fé à flor da alma. As fraquezas da inteligência e da vontade dei-

---

(1) Gama Barros, *ob. e t. cits.*, pp. 105-107. — «...repricandolhe ella denunciante q̃ a Igreja fazia orações a santos e q̃ depois q̃ o braço de S. Sebastião bemavẽturado viera a esta cidade cesara a peste / respondeo o dito frey valentim q̃ Iso sabia ela muito mal» (Denúncia de D. Maria de Menezes in AN, Inq. de Lx.ª *Processo n.º 8352*, p.te 1.ª fls. 4). Cfr. ainda no fim, na *Nota XIII*, o depoimento de Fr. João de Jesus (referência à celebração da Paixão de Cristo), os n.os 17 e 21 da confissão escrita de Fr. Valentim da Luz, e o princípio do respectivo aditamento.

(2) Tavares, *Livro de Doctrina spiritual*, p. 69.

(3) Mons. Castro, *ob. cit.*, vol. 5.º, pp. 447, n.º 4 e 452, n.º 27.

(4) Cfr. Mário Martins, *Laudes e Cantigas*, pp. 206, 208 e 280.

xavam intacta a teoria religiosa. A prova é a repulsa natural que as heresias e os herejes inspiravam a este povo habituado a defender o seu pecúlio teológico contra o assalto da Sinagoga e do Crescente.

A crença no milagre, na imortalidade da alma, no juízo de Deus, nos mistérios da Cruz, e, de um modo geral, na doutrina da Igreja estava profundamente radicada nos espíritos. É isso que explica a generosidade dos cristãos para com os templos e mosteiros, quer a título de sufrágios, quer de promessas ou de esmolas. A morte piedosa é frequente, mesmo entre os que tiveram um viver dissoluto e uma prática cultual de mera fórmula.

A devoção ao Santíssimo Sacramento, a Nossa Senhora e aos Santos sensibilizava os homens no mais íntimo de si próprios, e havia entre os fiéis um respeito solene pela Paixão do Senhor e pelos mistérios da Redenção.

Nos conventos e fora dos conventos, não faltavam aliás pessoas de consciência acrisolada. Os jerónimos, os loios, os trinos, as observâncias franciscana e dominicana, alguns Prelados, como o Bispo de Lamego D. João Vicente, e, decerto, muitos clérigos isolados, confirmam amplamente a asserção. Os leigos uniam-se, por vezes, em associações cujos membros viviam e praticavam intensamente os actos da vida devota. Eram grupos minoritários dentro das ordens terceiras, de algumas confrarias e de eremitérios isolados, mas a sua importância não deve ser desconhecida numa justa apreciação do estado da observância cristã.

As ordens terceiras tiveram um papel de alto relevo na devoção portuguesa do século XV. Eram, em geral, centros de uma piedade intensa, embora nem sempre isenta das pechas características da prática popular. Não eram raros os que procuravam as suas fileiras, movidos apenas pelo interesse de privilégios invejáveis — mas não devemos medir a todos por alguns (1). A sua acção tem paralelo no movimento de confrarias piedosas criadas por ocasião das pestes, fomes e grandes cataclismos, debaixo do impulso de varões apostólicos.

---

(1) Cfr. Fr. Vicente Salgado, *Compêndio Histórico da Congregação da 3.ª Ordem*, p. 33, nt.

Uma das mais notáveis foi a do Nome de Jesus, fundada na igreja conventual de S. Domingos em 1432 pelo Bispo de Mégara, o famoso André de Escobar (1). É possível que este círculo devoto prolongue a corrente de espiritualidade lançada na Itália por S. Bernardino de Sena; mas o assunto está sujeito a caução.

A passagem de varões apostólicos, como S. Vicente Ferrer (2) e D. Alfonso de Cartagena (3), pelo nosso país não foi decerto sem consequência para a piedade popular portuguesa. As companhias de flagelantes, que ainda no século XVI tomavam parte em certos actos públicos de devoção, como a procissão de Endoenças, e que recebiam inspiração espiritual de dominicanos e franciscanos, foram provàvelmente activadas pelo santo valentino.

É difícil admitir, por outro lado, que o beguinismo europeu não tivesse medrado no ambiente nacional. A sua penetração no país não é positiva; certos indícios inclinam, no entanto, nesse sentido.

Assim, é um facto que os fradinhos (*fraticelli*) conquistaram cedo a adesão de Fr. Filipe de Maiorca, filho de Jaime II de Aragão (1260--1327), e, com ela, enormes facilidades para a sua expansão no levante da Espanha (4). Nos fins do século XIV, os discípulos de Durão de Baldach, Fr. Bonanato e Jaime de Juste, deram que fazer à Inquisição com o seu apostolado de tipo beguino (5). Fr. Filipe Bugball, o fundador da «Cappucciola» (1430), foi acusado de unir os erros dos fradinhos aos dos hussitas (6). E os «herejes de durango» (*fraticelli*), condenados em 1442 na pessoa do seu chefe, Fr. Alonso de Mella, afligiram bastante as autoridades eclesiásticas (7). O termo

---

(1) Cfr. M. Martins, *ob. cit.*, pp. 10-14, 18 e 283-98.

(2) Esteve entre nós nos fins do século XIV, como acessor do Cardeal Pedro de Luna. Cfr. José M. de Garganta, *Biografia y Escritos de San Vicente Ferrer*, p. 34.

(3) Cfr. Joaquim de Carvalho, *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do séc.* XV, vol. 1.º, pp. 34-41 e 154-55.

(4) F. Vernet, DTC, s.v. *Fraticelles*, t. 6.º, p.te 1.ª, col. 779.

(5) Menendez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos*, vol. 5.º, p. 207.

(6) *Enciclopedia Italiana*, s. v. Fraticelli.

(7) Menendez y Pelayo, *ob. e loc. cits.*

beguino era, aliás, muito corrente na Península e aplicava-se geralmente aos que seguiam na esteira do fraticelismo (1).

Custa a aceitar, dada a comunidade da vida peninsular naquela época, que este conjunto de circunstâncias não tivesse repercutido entre nós. Pode supor-se, pelo menos, que não andaria longe do seu espírito a polulação dos eremitas, tão censurada na lei das sesmarias (2). Documentos autênticos mostram-nos, aliás, que o termo beguino corria no nosso país, embora com um sentido pejorativo e suspeito (3). E sabe-se, por outro lado, que o franciscanismo irridento e as confraternidades de beatas prevaleceram aqui pelo menos até meados do século XVI.

Os procuradores dos concelhos chamaram a atenção da Soberania, nas Cortes de 1481-1482, para o problema das «beguinas que fazem conventículos de fora e não querem tomar ordem aprovada», pedindo que «sejam constrangidas a entrarem nas Ordens aprovadas» (4). A monitória de 1576, do Colector Apostólico Mons. Calligari, mostra, por sua vez, que ainda nesta altura era frequente verem-se leigos vestidos com o hábito de S. Francisco ou de Santa Clara (5). E os processos da Inquisição atestam que não raro os leigos tomavam sem profissão o hábito franciscano e se faziam eremitas (6).

A conclusão a tirar de tudo isto é que a sociedade portuguesa dos fins do século XV, ao lado de uma decadência religiosa enorme, guardava no seu seio os germes da vitória sobre si mesma. Podia salvar-se sem afundar a frágil barca de Pedro.

As almas de escol traziam em si, firme e activa, uma inquietação purificadora que as erguia contra a relaxação dos costumes e os abusos do culto. Nos pequenos grupos de militantes, mantinham-se vivos os fermentos de espiritualidade que o condicionalismo internacional estava a valorizar. Acima de tudo, havia o facto da integridade da fé. As heresias não tinham tido penetração apreciável no

(1) F. Vernet, DTC, s.v. Fraticelles, t. 6.º, p.te 1.ª, col. 772.

(2) Cfr. G. Barros, *ob. cit.*, t. 2.º, p. 107.

(3) Viterbo, *Elucidário*, p. 134 b.

(4) Santarém, *Memórias*, p.te 2.ª, Provas, p. 220.

(5) Mons. Castro, *D. Sebastião cit.*, pp. 118-20.

(6) AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 241* (contra Diogo Alvares, viúvo, natural de Portalegre e preso em 1557).

país (1). O próprio Cisma do Ocidente, se bem tivesse ferido a atenção de alguns prelados e políticos em tempo de Elrei D. Fernando, não deixara vestígios sensíveis, lavadas como foram as suas nódoas pela Dinastia de Avis (2).

O inconformismo religioso devia manifestar-se, portanto, no nosso país com uma orientação diferente da que tomou em terra de germanos e anglo-saxões. O ambiente não convidava a soluções de tipo luterano. Era, antes, a reforma católica, tal como foi concebida por um S. Bernardino de Sena, um Savonarola, um Gil de Viterbo, que a conjuntura nacional reclamava a altos brados, como remédio urgente e necessário para a vitória sobre si própria.

---

(1) Repetimos: penetração apreciável. Porque alguma penetração tiveram, quanto a nós. As objurgatórias de Fr. Álvaro Pais contra os begardos e seitas com eles aparentadas, quer no *De Planctu Ecclesiae*, quer no *Collyrium Fidei adversus Haereses*, não podem deixar de ser interpretadas como conversa com os seus compatriotas, sobretudo atendendo-se ao conhecimento pessoal e directo de que tanto se vangloria (cfr. *De Planctu*, pp. LXII-LXX, CXIV-CXVI; CCI; *Collyrium*, vol. 1.º, pp. 121, 139-45, 181-93, etc.). Certas expressões parecem, mesmo, difíceis de explicar fora deste quadro. A referência crítica às ideias de Tomás Escoto leva também à conclusão de que as doutrinas averroístas e as teorias dos «fraticelli» encontravam aqui bom acolhimento. Enfim, sabe-se que as obras de Huss e Wicleff se espalharam em Lisboa nos princípios do século XV, sendo preciso o protesto de alguns Prelados e a intervenção régia para as retirar da circulação e leitura (Vid. *Colecção de Leis e Sentenças sobre os Jacobeus*, Lisboa, 1779, p. 18; *Ordenações Afonsinas*, liv. 5.º, tit. 1.º, que supomos ter em vista esses herejes). — A carta régia de 18-IV-1451 informa, com efeito, que «são trasladados [em Lisboa e outros pontos do país] alguns livros de João Wicleff e João Huss e Fr. Gáudio e de outros alguns», reprovados por heréticos, e que as providências tomadas para reprimir a sua circulação não tinham resultado, porque certas pessoas «se não querem disto cavidar [= acautelar] e os têm escondidos em suas casas e os não querem entregar nem trazer à igreja para os haverem de queimar. E outrossim que algumas pessoas dogmatizam e fazem dogmatizar as doutrinas e conclusões reprovadas dos sobreditos, e defendem e favorizam aqueles que têm os ditos livros ou as ditas opiniões. E outrossim fazem conventículos e se apartam a ler os ditos tratados e livros». O Rei determinou por isso a todas as autoridades uma perseguição intensa dos rebeldes. Vid. *Cabido da Sé, Sumários de Lousada, Apontamentos dos Brandões, Livro dos Bens próprios dos Reis e Rainhas*, ed. da Câmara Municipal de Lisboa, 1954, p. 302.

(2) Cfr. Júlio César Baptista, *Portugal e o Cisma do Ocidente*, in Lusitania Sacra, t. 1.º, pp. 83-89, 101-112 e 170-79.

A REFORMA DA VIDA DIOCESANA

Dizia um pensador célebre que Deus afrouxa por vezes as rédeas do seu governo, mas não as larga nunca (1); e a experiência mostra que não é raro o fruto do mal ser o bem. A contradição é, com efeito, um dos estímulos mais poderosos da história. O que se passou em Portugal na era de Quinhentos parece provar com eloquência a veracidade destes conceitos.

O estado da cristandade portuguesa ao raiar o século XVI, corrompida na sua cabeça e decadente nos seus membros, devia atrair, mais cedo ou mais tarde, uma reacção restauradora do sentido evangélico e da vida cristã. Era a ordem natural das coisas — e é o plano providencial, em que o Diabo vai adiante dos pés de Deus (2). A reacção deu-se, na verdade, remontando os seus primeiros indícios ainda ao século XV.

A ideia de renovação ou reforma, que andava no ar, além Pirinéus, desde o cisma de Avinhão, foi avivada, senão mesmo introduzida em Portugal, pelos franciscanos da Observância, vindos até nós nos fins do século XIV, e pelos portugueses que participaram no Concílio de Constança (1414-1418). E não será aventuroso supor que os clérigos e leigos formados nas universidades italianas se tornassem, ao regressar, críticos mais ou menos acerbos do nosso *statu quo* religioso.

A ideia depara-se-nos, em forma, pela primeira vez, na correspondência do Infante D. Pedro para o Rei seu irmão. Em carta de conselho, sugere ele que o Rei e os Infantes se decidam firmemente a «não promover, nem darem consentimento a ser promovido a episcopal dignidade, algum por linhagem, nem serviço temporal, nem pedi-

---

(1) José de Maistre, *Du Pape*, Tours, 1882, p. 129.

(2) *Habacuc*, III, 4.

tórios, nem singulares afeições: proporem mais, e muito firmemente o terem, que toda a pessoa, ainda que digna pareça, que, por si ou por outrem movido para ele, requerer bispado, seja havida por não pertencente». Desejaria também que se aceitassem as eleições dos cabidos, desde que recaíssem em pessoas dignas, e se impedissem, ao mesmo tempo, as transferências de bispado para bispado. Como era «pouco serviço de Deus» a plétora de minoristas, a Coroa devia actuar junto dos Prelados para que as ordens menores não fossem conferidas aos que não dessem garantia de aspirarem às maiores. O estabelecimento de colégios universitários, sustentados uns pelos cabidos e outros pelas congregações religiosas, seria um meio idóneo para se combater a ignorância do clero. «O Prelado que por tal porta entrasse, poder-se-ia chamar bom pastor, e não roubador ou ladrão, como os que agora entram por cima das paredes, com soadas de graças, peitas, ou de rogos importunos». Se assim se fizesse, não faltariam «capelães honestos e entendidos», assim como «bons beneficiados» (1).

O Infante não estava absolutamente só. Quase na mesma altura, fazia em Braga o primeiro ensaio de reforma eclesiástica diocesana e congreganista o Arcebispo D. Fernando da Guerra, seu próximo parente.

Autorizado pelo Papa Martinho V, visitou toda a província eclesiástica, sem excluir o cabido e as corporações regulares. Pouco depois, talvez em consequência da visita, obteve autorização pontifícia «para poder converter em igrejas seculares muitos mosteiros de religiosos, onde já se não vivia regularmente, e dar outros a outras religiões diferentes ou uní-los a casas maiores da mesma Religião» (2). Em 1433, para evitar o escândalo da não-residência de grande número de Beneficiados, resolveu reduzir o número das prebendas capitulares e dotar melhor as restantes (3). Em 1459, tomou algumas providências para reprimir a incontinência do clero ou, ao menos, o seu escândalo; e em 1461, prescreveu que incorreriam na pena de excomunhão os páro-

---

(1) Cf. o texto por extenso em J. P. Ribeiro, *Dissertações Cronológicas*, t. 1.º, pp. 411-13. Ver também a *Virtuosa Benfeitoria*, pp. 110-13.

(2) D. Rodrigo da Cunha, *Hist. Eclesiástica de Braga*, t. 2.º, pp. 225-26.

(3) V. no fim, a *Nota V*, n.º 2.

cos que dentro de dois meses não passassem a residir nos seus benefícios (1).

A actuação de D. Fernando da Guerra parece não ter sido fértil em resultados, pelo menos em resultados imediatos. O sucessor, D. Luís Pires, viu-se na necessidade de reiterar, logo no princípio do seu pontificado, o preceito da residência, mas a sua iniciativa encontrou pela frente a resistência da Colegiada de Guimarães (2). Só em 1477, com a promulgação das Constituições diocesanas, se tomaram novas providências contra «o relaxamento da disciplina eclesiástica» e no sentido de «coagir à residência pessoal nos benefícios os serventuários que deles andavam afastados» (3).

Esta orientação foi seguida, entre o Concílio de Constança (1418) e o de Florença (1442), pelos Bispos D. Vasco (Porto e Évora), D. Luís do Amaral (Lamego e Vizeu) e D. João Vicente (Lamego). O Bispo da Guarda D. João Manuel procurava também, por cerca de 1461, morigerar o clero da diocese, dando à execução o Breve do Papa Pio II para a disciplina dos hábitos talares (4).

O Concílio de Basileia foi para estes Prelados a nau e a tormenta. D. Fernando da Guerra mandou por seus procuradores à ecuménica assembleia o Deão da Catedral, D. Rodrigo Dias, e o Doutor João de Segóvia (5). O primeiro voltou cedo ao lugar de origem (6), mas o segundo andou por lá longos anos, de mão dada com o Bispo de Vizeu D. Luís de Amaral e o futuro Bispo de Mégara, D. André Dias ou de Escobar. Pertenciam todos ao partido da reforma, sendo Segóvia, no período da dissidência entre o Papa e o Concílio, um dos seus chefes de fila. Escobar passou-se depois para o campo pontifício, mas os dois companheiros insistiram na primeira atitude, só tarde tendo mudado de posição o teólogo salamantino.

---

(1) Cfr. Mons. Ferreira, *Fastos cits.*, vol. 2.º, p. 276. V. também, no fim, a *Nota V*, n.º 1.

(2) Mons. Ferreira, *ob. e vol. cits.*, pp. 301-302.

(3) Mons. Ferreira, *ob. e vol. cits.*, pp. 316-17.

(4) R. dos Santos, *Mem. de Literatura*, vol. 8.º, pp. 4-5.

(5) Mons. Ferreira, *ob. cit.*, vol. 2.º, p. 280.

(6) *Idem, ibidem.*

André Dias (1348-c. 1440), que fora monge beneditino, deixou-nos a alma do seu apostolado em dois livros fundamentais: o *Gubernaculum Conciliorum,* apresentado aos Padres de Basileia, e as *Laudes e Cantigas,* escritas para a devoção popular. As duas obras completam-se e são, por assim dizer, o verso e o reverso de uma só preocupação espiritual (1).

O *Gubernaculum* foi elaborado por 1434/35 (2). Na primeira parte, ocupa-se da relação entre o sistema conciliar e o problema da reforma — *De Jure Concilii in emmendationem ac reformationem status Ecclesiastici* —, sustentando que é pela Cúria Romana que a reforma deve começar (3). E na segunda, estabelece francamente a urgência da reforma para se pôr cobro à simonia, à cobiça e vícios do clero, aos maus costumes dos fiéis e ao absentismo dos curas de almas. O meio por excelência para o conseguir são os concílios gerais. Sem reuniões frequentes de concílios, os males acumular-se-ão inevitàvelmente na cabeça e nos membros da Igreja (4). A relação entre a frequência das reuniões conciliares e a emenda do estado eclesiástico — é justamente o tema versado na terceira parte do tratado. O autor não se esquece de pôr em relevo, para as condenar com a maior veemência de expressão, quer «as simonias e avarezas, as impertinências e violências e rapinas dos magnates da Igreja», quer «a vida abominável e perversa dos eclesiásticos» (5).

O reformismo de Escobar era de puro conteúdo moral. Não tinha implicações teológicas apreciáveis nem reflexos dignos de nota

---

(1) Parece ser também autor de umas *Colles Reflexi,* sobre a reforma da Igreja, compostas por cerca de 1408, que não pudemos compulsar. Atribui-se-lhe ainda o opúsculo *De modis uniendi et reformandi Ecclesiam* que anda entre os escritos de Gerson (Pastor, *Histoire des Papes,* vol. 1.º, p. 203).

(2) Cfr. *Gubernaculum,* in Hardt, *Magnum Œcomenicum Constantiense Concilium,* t. VI, p.te 4.ª, cols. 175, 177, 183 e 186.

(3) *Idem,* cols. 139-64.—Na p.te 1.ª, cap. II, ao tratar da reforma do Papa e da Cúria, aparenta abster-se de seguir qualquer das teorias que expõe. Mas o relevo dado à tese conciliar deixa ver claramente que vai para ela a sua preferência. A conclusão resulta aliás de outros passos (v.g., cols. 266, 299-302 e 215-16).

(4) O *Gubernaculum* (cols. 169-88) explana largamente os males a que nos referimos. V. também, no fim, a *Nota VI.*

(5) *Idem,* col. 179.

no campo da espiritualidade. E nisso se distingue do de outros contemporâneos, menos atentos do que ele à ressonância tradicional da doutrina cristã.

A indisposição do Bispo de Mégara com as mundanidades e perversões da sociedade cristã ressalta nìtidamente das *Laudes e Cantigas.* A versão parafrástica da loa de Fr. Jacoponi da Todi intitulada *Del piantu della Chiesa redotta a malo stato* e a «prosa» que se segue às *Horas da Paixão* (1), são indícios seguros das suas reacções contra as fraquezas do clero. Não passa daí, no entanto. A sua piedade inspira-se geralmente na liturgia e nas formas de devoção popular. Não tende, de maneira nenhuma, a desviar os fiéis da prática corrente ou a conduzí-los por caminhos que lembrem a orientação do beguinismo, do misticismo ou, mesmo, da *devotio moderna.* O autor parece querer ùnicamente aprofundar o sentimento e não modificar a forma e, muito menos, o conteúdo da espiritualidade vulgar. Podemos considerá-lo, portanto, um fiel cristão da Idade Média, sem qualquer vislumbre das aspirações tumultuárias da Renascença. Mas isso não lhe tira a qualidade de homem preocupado com a crise da Igreja e o acrisolamento da vivência religiosa. E essa qualidade faz dele um precursor da época que os acontecimentos estavam a projectar no horizonte da história.

A posição de Segóvia, sob certo ponto de vista, é ainda mais radical que a de Escobar. O teólogo salamantino pensava que o Concílio recebia o poder imediatamente de Cristo e não do Papa e que lhe pertencia, por outro lado, enquanto reunido, a direcção da Igreja (*potestas universalis Ecclesiae*) (2). A firmeza da sua convicção manifestou-se claramente no período crítico da ruptura de Eugénio IV com os conciliares de Basileia. Escreveu então o tratado *De Justificatione* em que francamente advoga a causa do concílio contra o Papa (3). Mais tarde, redigiu ainda a *Historia Synodi Basiliensis,* em que se patenteia com a máxima nitidez a associação entre as teorias conciliares e a tese reformista.

---

(1) Publicadas por M. Martins in *Laudes e Cantigas,* pp. 22-24 e 160.
(2) Segóvia, *De admissione,* in Hardt, *ob. cit.,* t. 6.º, Prolegomena, pp. 7-14.
(3) *Idem, ibidem,* pp. 14-16.

A virtude reconhecida de Segóvia, havendo quem o julgue falecido em odor de santidade (1), valeu-lhe a mitra arquiepiscopal de Cesareia. Foi, com Alleman, um dos principais chefes do partido conciliar, e a sua pena deu sérios cuidados ao famoso canonista da Cúria, Cardeal Torquemada. As edições da sua *Concordância Bíblica* atestam, por outro lado, a extensão dos seus conhecimentos escriturários (2).

Pode dizer-se, sem forçar a nota, que o Bispo de Vizeu D. Luís do Amaral seguiu à risca as bandeiras de Escobar e Segóvia. Entrara na magna assembleia como delegado da Coroa, então tutelada pela ideologia dos «altos Infantes», principalmente do Infante D. Pedro, o cérebro político da «ínclita geração». Em 1437 presidiu à sessão que instaurou o processo para a deposição de Eugénio IV, mantendo-se fiel até à morte ao partido adverso à dissolução do Sínodo. A atitude valeu-lhe a excomunhão e consequente deposição da cadeira episcopal (3)

A falta de certos elementos de consulta não nos permite acompanhar de perto a orientação dos delegados portugueses ao congresso basiliense e avaliar, através dela, a ideologia da Corte e dos Prelados a quem representavam. Há, porém, sintomas de uma penetração considerável das teorias conciliares no nosso país. A conduta do Infante

---

(1) Cfr. N. Valois, *Le Pape et le Concile,* Paris, 1909, vol. 2.º, pp. 356 sgs.

(2) Damos o título da obra: *Concordantiae Partium sive Dictionum indeclinabilium totius Bibliae.* Incipit: *Concordantiae Biblie partium sive dictionum indeclinabilium: a prestantissimo viro magistro Johãne de Secubia: sacre pagine doctore eximio: in concilio Basiliensi Anno domini Millesimo quadragintesimo tricesimo edite.* Além desta edição, de Paris, 1527, houve mais duas pelo menos: uma de Basileia, 1516, e outra de Leão, Sebastianus Gryphius, 1529.

(3) O Infante D. Pedro ainda tentou salvá-lo, em 1440, opondo-se ao provimento da Sé de Vizeu em D. Luís Coutinho. O Papa estranhou a atitude da Coroa, e com razão. Quatro anos antes, mandara-lhe o Rei D. Duarte uma embaixada, presidida pelo Conde de Ourém, para lhe protestar a sua obediência contra a rebeldia dos Padres de Basileia. Gama Barros (*ob. cit.*, vol. 1.º, p. 70, nt. 1) põe em dúvida a afirmação de Rui de Pina (*Crónica de D. Duarte,* Porto, 1914, p. 103) de que a destituição do Bispo Amaral foi feita de acordo com D. Duarte. Mas parece-nos não haver razão para a dúvida, à vista do que se lê no mesmo Pina e no *Diário da Jornada que fez o Conde de Ourém ao Concílio de Basileia* (apud Caetano de Sousa, *História Genealógica,* Provas, t. 5.º, 2.ª p.te, pp. 257 ss.) e do que expõe Domingos Maurício na *Brotéria,* vol. 12.º, pp. 147-149.

D. Pedro no caso do Bispo Amaral esconde, se bem a interpretamos, o desejo de modificar a política de perfeito entendimento com Eugénio IV, adoptada pelo irmão. A reacção é bem compreensível quando se pensa que o Infante, se tinha a inteligência com Roma, tinha o coração com Bâle, como ressalta dos textos atrás citados. A correspondência dos conciliares com D. Fernando da Guerra, dobrada da insensibilidade deste aos repetidos apelos do Papado para se fazer representar no Concílio de Ferrara (1438) (1), dá a entender também que o Arcebispo não era infenso às teses de Basileia, apreciadas pelo seu parente e amigo. Os próprios termos da disputa do Infante D. Pedro com a Cúria, tanto quanto se pode apreciar através da bula *Illud Plurimum* de 1440 (2), convencem que os jurisconsultos da Corte portuguesa não eram alheios aos sentimentos anti-curialistas.

A mentalidade e acção reformadora de que temos dado conta, não se extinguiu com os respectivos protagonistas. Sobreviveu-lhes e, por assim dizer, remoçou na altura do 5.º Concílio de Latrão (1512-1517). Os Prelados promulgaram então constituições diocesanas, com o fim de disciplinarem os costumes do clero e a prática dos fiéis. As mais antigas (3) parecem decalcadas umas sobre as outras em disposições essenciais. E as mais modernas (4) seguem o caminho das mais antigas. Merecem especial destaque em todas elas, como reveladores de uma tendência, os preceitos ordenados à morigeração da clerezia, à residência dos priores nos benefícios, ao respeito dos lugares sagrados e à intensificação do culto.

A publicação das Constituições é um indício seguro de que as mentalidades começavam a mudar. Os abusos e maus costumes do clero, assim como o paganismo introduzido no culto, já obrigavam

---

(1) D. Rodrigo da Cunha, *História Eclesiástica de Braga*, p.te 2.ª, pp. 231-32; Ferreira, *ob. e vol. cits.*, pp. 281-82.

(2) Raynaldo, *Annales*, t. 18.º, pp. 232-35; V. de Santarem, *Quadro Elementar*, t. 10.º, pp. 21-24.

(3) Porto (1496), Guarda (1500), Braga (1512), Coimbra (1521) e Vizeu (1527). Isto entre as Constituições impressas; porque entre as manuscritas, seriam também de citar as de Braga de 1477, decretadas por D. Luís Pires.

(4) Évora (1534), Lisboa (1536), Braga (1537) e Porto (1540).

a desvelos os maiorais da Igreja. O ciclo da indiferença tinha passado. A indecisão do concílio lateranense na matéria da reforma pôs, no entanto, em suspenso as iniciativas locais. D. Manuel pretendeu em 1514 uma acção vigorosa contra as dissoluções do clero, mas, por falta do necessário apoio romano, não pôde meter em obra os seus bons desejos (1). Além disso, os Prelados diocesanos não secundaram com vigilante e constante acção pessoal a observância das leis sinodais — uns, como D. Jorge de Almeida e os Infantes D. Afonso e D. Henrique, porque a estirpe lhes vedava essas humildes ocupações (2); outros, como D. Miguel da Silva ou D. Fernando de Vasconcelos, porque o cuidado dos filhos ou das ambições temporais lhes tomava o grosso das energias. A viva imagem da vasta arquidiocese bracarense traçada por D. Fr. Bartolomeu dos Mártires — inculca bem até que ponto as Constituições ficaram letra morta. Mas se o movimento constitucional foi pobre de eficácia, não foi contudo irrelevante para os destinos da cristandade lusitana. Sem ele, teria sido bem mais complexa a empresa dos homens de Trento.

---

(1) Jerónimo Osório, *Vida e Feitos de D. Manuel,* vol. III, pp. 169-70.—Pela mesma altura, tentou remediar a influência deletéria dos padroeiros seculares no espiritual e temporal das paróquias. É o que parece resultar do seguinte preâmbulo de uma carta dirigida em 28 de Junho de 1515 ao Concelho de Urros: «Nós soubemos como em algumas Comarcas de nossos Reinos havia Igrejas, que eram de Padroeiros leigos, e que por serem muitos os Padroeiros se seguiam escândalos tais, por que se ofereciam arruído e voltas, e ainda mortes, donde principalmente se seguia as Igrejas não serem assim bem servidas, como deviam, por serviço de Nosso Senhor, e estarem de todo danificadas e sem ornamentos e outros muitos danos de muito desserviço de Deus e nosso; e por se evitarem, mandámos requerer aos ditos Padroeiros, que nos fizessem serviço dos ditos Padroados, porque de estarem em nossa mão será Nosso Senhor servido, e as mesmas Igrejas servidas e aproveitadas como devem, e se escusariam os ditos escândalos, porque [são] estas as principais causas que nos moveram, e aprouve a todos os que mandámos requerer de nisso nos servir, assim como da nossa parte lhe foi requerido» (apud J. P. Ribeiro, *Dissertações,* t. 3.º, p.te 2.ª, p. 153). A carta está redigida com diplomacia; mas o resultado da política governamental não foi tão brilhante e fulminante como nela se insinua.

(2) O desdém de D. Jorge de Almeida pelos seus deveres modestos, como as ordenações, e a sua tolerância dos costumes relaxados, até de alguns seus próximos colaboradores, estão hoje reconhecidos. Cfr. A. de Vasconcelos, *ob. cit.,* pp. 832-35 e 841-42.

A influência tridentina levou a uma escolha mais criteriosa dos Prelados Diocesanos. Os pastores de almas começaram a avultar ao lado dos Bispos palacianos. Assim, os Arcebispos Limpo e Mártires em Braga, D. Julião de Alva em Portalegre e Bragança, D. Gonçalo Pinheiro em Viseu, Fr. Brás de Barros e Fr. Gaspar do Casal em Leiria, D. Rodrigo Pinheiro no Porto, etc. Mas o benefício não atingiu por igual todas as Dioceses. Algumas, como Bragança, Évora, Guarda, Lamego e Lisboa, continuaram a sofrer o peso de Bispos absentistas de corpo ou de espírito. E, pior do que isso, não lhes aproveitou a política de escolha dos antístites nas congregações religiosas reformadas (1). É que os frades mitrados, como a experiência provou, além de um espírito menos mundano, mais apostólico, avantajavam-se ainda aos seculares na facilidade de recrutarem cooperadores idóneos entre os seus irmãos de hábito (2).

A partir do 2.º quartel do século XVI, desaparecem pràticamente os Bispos concubinários (3), e os costumes do clero tornam-se menos

---

(1) Essa sorte tiveram-na Braga de 1550 a 1617, Coimbra de 1545 a 1572, Funchal de 1551 a 1573, Leiria de 1545 a 1579, e Porto de 1536 a 1550. Não se inclui a administração de D. Agostinho Ribeiro em Angra (1534-1540) e Lamego, (1540-1549), porque absentista na maior parte do tempo.

(2) Anotaremos só, a título de exemplo, que D. Fr. Bartolomeu dos Mártires se fez acompanhar de Fr. João de Leiria, Fr. Henrique de Távora, Fr. Diogo do Rosário, Fr. Jerónimo Borges, Fr. Melchior de Monsanto, Fr. Diogo de Leiria e Fr. Reginaldo de Melo. O documento comprovativo é citado por Fr. Raul de Almeida Rolo, O. P., na sua tese sobre o Arcebispo de Braga, defendida no *Angelicum* de Roma, que amàvelmente nos permitiu consultar.

(3) É certo que a Rainha Regente acusou o Bispo de Coimbra, D. João Soares, em 1558, de costumes dissolutos dentro e fora do paço episcopal, referindo, mesmo, que por esse motivo fora advertido ainda em vida de D. João III pelo Bispo de Tanger (*Corpo Diplomático,* t. 8.º, pp. 63-65). Será a acusação o reflexo de uma realidade, ou a simples desforra de Pero de Alcáçova Carneiro, agora omnipotente e cujos escrúpulos de consciência eram bem ténues? Faltam elementos para o decidir. Em todo o caso, é de notar que os rumores de escândalo se repetiram em 1562 (MHSJ, *Epistolae et Acta Lainii,* t. 7.º pp. 208-209).—O Bispo eleito de Ceuta, D. Fr. Francisco Quaresma, averiguou em 1554, no decurso da visita ao Mosteiro de Cárquere, que o Bispo D. Ambrósio, seu prior comendatário, tivera duas barregãs; que o Cónego Diogo, da Sé de Braga, não era mais limpo de costumes; e que se tinham conferido ordens, sem dispensa, a pessoas que ainda não estavam na idade canónica

escandalosos, não sendo raro encontrarem-se sacerdotes de vida exemplar. A residência dos Prelados nas suas Dioceses e dos Párocos nos seus benefícios é também mais efectiva. Ao mesmo tempo, através de sínodos (1), de missões (2), de seminários (3), de cursos especializados (4), de visitas pastorais frequentes e do exercício mais positivo da autoridade episcopal, desenvolveu-se um esforço notável a bem de cultura religiosa e do tonus moral tanto dos eclesiásticos como dos leigos. Alguns Prelados promoveram, com o mesmo objectivo, a publicação de obras úteis à vida pastoral, sendo nisto secundados pela iniciativa dos sacerdotes cultos (5).

A reforma moral e espiritual era ardentemente desejada pelas pessoas de sensibilidade religiosa mais fina. Fr. Luís de Granada foi um dos seus arautos mais categorizados, publicando ou promovendo a publicação de uma série de obras notáveis, como já vimos e ainda veremos. Tinha sempre diante dos olhos a urgência de que «se enseñase al pueblo clara y distintamente la suma de la doctrina cristiana» (6). E para facilitar a tarefa aos priores da arquidiocese de Évora, onde, segundo diz, era enorme a carência de doutrina, pôs ao seu alcance um homiliário simples, de que todos se poderiam servir.

André de Resende, estrela famosa do Humanismo cristão, nave-

(BNL, Caixa, 203, Doc. 14). Mas nem este facto, nem o anterior, a ser exacto, destroem o que dizemos no texto, pois atestam, pelo contrário, que tal modo de proceder já não era tolerado por aqueles a quem competia apreciá-lo.

(1) Mencionaremos, entre outros, os provinciais de Braga (1566), Lisboa (1566) e Évora (1567), e os diocesanos de Évora (1534, 1565 e 1569), Coimbra (1548), Leiria (1549), Silves (1554), Viseu (1555), Lamego (1561 e 1565), Bragança (1563). Braga (1564), Guarda (1565 e 1570), Lisboa (1568 e 1574),

(2) V., no fim, a *Nota VII*, n.º 1.

(3) Abriram-se em Braga, Miranda, Guarda, Vizeu, Lisboa, Portalegre e Évora. Cfr. Mons. Ferreira, *História Abreviada do Seminário de Braga*, pp. 81-102; Cónego Ferreira Pinto, *Memória do Seminário do Porto*, pp. 5-18; Mons. Castro, *Bragança e Miranda*, vol. 1.º, pp. 147-56.

(4) Referimo-nos aqui, especialmente, aos cursos de casos de consciência e de Sagrada Escritura. V. no fim, a *Nota VII*, n.º 2.

(5) V., no fim, a *Nota VII*, n.º 3.

(6) Proémio da *Declaracion de los Mandamientos*, traduzida, a seu pedido, por Fr. Juan de la Cruz, para servir de homiliário na Arquidiocese de Évora.

gava nas mesmas águas. O seu erasmismo não encobria secretas afinidades luteranas; revelava sòmente o anseio de uma reforma intelectual e moral profunda. Falando em Évora, no sínodo diocesano de 1565, expôs com vigor e clareza o que devia ser um sínodo ecuménico «quomo hora se fez em Tridento» (1): «Esta [junta ecuménica] se fez mais para acorrer às calúnias que os heréticos maliciosamente inventam, que para definir dúvidas na fé ....; também se fez para reformar alguns abusos que pouco a pouco se iam arreigando, e para emendar algumas cousas que no tempo passado tinham sua razão, e no presente têm outra para se mudarem» (2). O inconformista da *Oratio pro rostris* não se renegara; as ousadias dos 30 é que já não eram permitidas aos 60 a um homem amante do sossego e que, naturalmente, aprendera com a vida a distância que vai da ideologia à readade...

* * *

Fr. Valentim da Luz e Fr. Bartolomeu dos Mártires são, sem dúvida, os representantes mais extremos do movimento de opinião em prol da reforma eclesiástica.

Fr. Valentim, de quem adiante falaremos mais de espaço, desejava do fundo da alma, com a veemência, a sinceridade, a pureza de sentimentos, que fazem dos homens apóstolos ou mártires de uma causa, — que se emendassem os erros e abusos mais perniciosos ao espírito cristão. Por detrás do apóstolo, descobre-se porém o ideólogo, mais atento às figurações rectilíneas da inteligência que às imposições desconcertantes da realidade. O seu requisitório vai direito a todas as feridas da catolicidade contemporânea. Toca-as uma a uma, sem recuar sequer diante das mais complexas e delicadas. Sustentava, por exemplo, que os benefícios com cura de almas só fossem atribuídos a clérigos que neles residissem e dessem «ao povo pasto de boa doutrina» nos Domingos e mais dias de preceito. Preconizava o casamento facultativo dos aspirantes ao sacerdócio, para se evitarem

(1) A. de Resende, *Sermão no Sínodo*, p. A 3.
(2) Resende, *ob. cit.*, p. A 4.

pecados que a experiência mostrava quase de regra entre os eclesiásticos. Queria mais idade e mais ciência nos que recebiam ordens sacras. Entendia que os actos do culto deviam realizar-se sem interesse material, sob pena de não desaparecer o seu comércio simoníaco e de muitos sacerdotes celebrarem o Santo Sacrifício «estando em públicos pecados». Advogava a necessidade de sínodos provinciais frequentes para se activar o «bom governo» da Igreja. Insurgia-se, enfim, contra «o fausto dos Sumos Pontífices, Cardeais e Bispos». Ao mesmo tempo — e com vista à evangelização dos leigos — inculcava a vantagem de uma revisão de certos usos cultuais, de modo a tornar a prática religiosa mais evangélica e mais ascética. E assim, tinha para si que a Igreja devia permitir a leitura da Bíblia em romance e a celebração da Missa e dos Ofícios Divinos em vulgar, mas não devia transigir com as pantominas usadas nas procissões e pregações, nem com o que estava a passar-se em matéria de indulgências, de veneração de imagens, de culto dos santos. A prática religiosa ou seria uma prática em espírito ou não passaria de um misto de judaismo e paganismo (1).

A posição do Arcebispo de Braga não se afasta da de Fr. Valentim da Luz, no que a deste tem de mais essencial. Já referímos os seus esforços para a elevação do nível intelectual do sacerdócio. Vimos também o desassombro com que verberava os abusos e maus costumes da cleresia, o ardor com que sustentou em Trento a obrigação de os Bispos e Párocos residirem nas suas circunscrições religiosas, a diligência que fez para que os povos do Arcebispado fossem devidamente doutrinados (2). As suas sugestões para a reforma eclesiástica vão todas dirigidas ao mesmo alvo e todas atingem o coração do problema.

O Papa — dizia ele — «eleja-se provadíssimo e só do Colégio Cardinalício»; os Cardeais «sejam reformados no aparato, na pompa, na família [= criadagem], no culto exterior [= etiquetas], e não saiam mascarados de casa, nem sejam caçadores»; os Núncios apli-

(1) V., no fim, a *Nota XIII*, al. E, §§ II e III.

(2) O *Catecismo* foi escrito «para se ler nas paróquias deste nosso Arcebispado onde não há pregação», segundo indica o frontespício; a *Summa Caetana* foi mandada distribuir gratuitamente. Cfr. Fr. Luís de Sousa, *ob. cit.*, vol. 1.º, pp. 111-13.

quem aos «bispos concubinários» as penas estabelecidas pelos Concílios; os Bispos sejam obrigados a «visitar, confirmar e ordenar» pessoalmente, tenham castigo eficaz quando «não residentes» ou largos na admissão às ordens e aos benefícios, e recebam poderes bastantes para coibirem os abusos dos beneficiados; os beneficiados estejam sujeitos à visita do Ordinário e impedidos de acumularem benefícios ou os negociarem e desertarem a sua residência; os sacerdotes celebrem todos os dias, confessem-se todos os meses e fiquem excomungados quando solicitantes; os candidatos ao sacerdócio sejam inquiridos sobre a sua vida, letras e costumes; os cristãos «sejam exortados à confissão frequente» e, bem assim, a desobrigarem-se na sua paróquia e a aprenderem «os rudimentos da doutrina cristã» (1).

No desejo de fazer da reforma uma realidade, sustentava firmemente que os Ordinários deviam poder não só castigar os clérigos concubinários (2), mas substituir «os reitores não residentes» (3); e queria a todo o transe se corrigisse o costume de se darem na Cúria benefícios curados a pessoas menos dignas que neles não residem (4). A pregação devia ser, não retórica e abstracta à maneira italiana, mas positiva, concreta, imediatamente dirigida contra os vícios (5). O inquisitorialismo exagerado não o seduzia (6), como tão pouco o seduzia a tendência centralizadora da Cúria Romana. Inclinava-se, antes, para um episcopalismo moderado, tendente à dignificação dos Prelados Diocesanos (7). Mas por dignidade, fosse dos Bispos, fosse do Papa,

---

(1) Mons. Castro, *Concílio de Trento,* vol. 5.º, pp. 441-57.

(2) Mons. Castro, *ob. cit.,* vol. 5.º, p. 102.

(3) S. Ehses, *ob. cit.,* t. 8.º, p. 420.

(4) «.... in Curia Romana sunt multi qui habent curata in eis diocesis et non resident ut sunt improbi et indigni» (Ehses, *ob. cit.,* t. 8.º, p. 466).

(5) Ehses, *ob. cit.,* t. 9.º, p. 502.

(6) Mons. Castro, *ob. cit.,* vol. 5.º, p. 444; *C. Diplomático,* t. 10.º, p. 139.

(7) Esta preferência não implicava, de maneira nenhuma, a negação do primado de Pedro, nem sequer a ideia da superioridade do Concílio sobre o Papa ou da independência dos Bispos em face da Santa Sé. Mas implicava, se não nos enganamos, tudo que levasse ao reconhecimento prático da dignidade da Ordem Episcopal, e, além disso, à transferência para os Ordinários dos poderes relativos à colação de benefícios, à disciplina do clero, às dispensas, etc.. Cfr. Mons. Castro, *ob. cit.,* vol. 5.º, pp. 102, 294-95 e 444-49; *C. Diplomático,* t. 10.º, pp. 53-55.

não entendia ele um poderio e teor de vida que imitasse o dos grandes deste mundo. Pelo contrário, o seu ideal era acentuadamente evangélico: não queria pompas, nem palácios, nem riquezas, mas apenas um viver à imitação do de Cristo (1).

D. Fr. Bartolomeu dos Mártires é a figura mais egrégia da reforma católica em Portugal. Estava em consonância com os ideais da ala avançada do Catolicismo na Europa e media-se, pela sinceridade e vigor do pensamento, com os seus magnates: um Fr. Paulo de Léon, um Fr. Bartolomeu de Carranza, Fr. Luís de Granada, Fr. Girolamo Seripando, S. Carlos Borromeu, etc.. Tudo se passava, nas acções e expressões da sua consciência, como se os problemas se resumissem todos no único problema, que era a transformação substancial da Cristandade, a começar logo pelas cabeças, os Bispos e os Padres, em sentido evangélico. Os enredos e delongas de que usavam alguns conciliares tridentinos para tolher este objectivo básico, mortificavam-lhe a alma e punham nos seus actos e discursos um calor, uma energia, uma pertinácia, que impressionaram por vezes a religiosa assembleia (2). Com razão lhe chamou Fr. Luís de Sousa «o capitão e a língua» dos que davam a primazia à reforma eclesiástica e espiritual (3). Nenhum com a sua coragem para pôr o dedo na ferida, para chamar as coisas pelo seu verdadeiro nome. Quando outros se entretinham a palear os males ou a diminuir a sua importância real, ele afirmava destemidamente: «A Igreja deformada necessita de uma reforma dolorosa e rigorosa» (4).

O alinhamento do Arcebispo com os chefes de fila da reforma católica não se presta a grandes dúvidas. Conhecem-se as suas relações de amizade pessoal e de camaradagem ideológica com o Cardeal de Lorena e S. Carlos Borromeu (5). As votações e declarações de voto que fez no Concílio de Trento, afinam em grande parte pelas do

---

(1) Ehses, *ob. cit.*, t. 9.º, p. 1047; Fr. Luís de Sousa, *Vida do Arcebispo*, vol. 1.º, pp. 58, 129-40, 218, 293-303 e 306-308; Mártires, *Stimulus Pastorum*, pp. 81-84 v.

(2) Cfr. Fr. Luís de Sousa, *ob. e vol. cits.*, pp. 216-20, 235-45 e 251-58.

(3) Fr. Luís de Sousa, *ob.* e *vol. cits.*, p. 236.

(4) Ehses, *ob. cit.*, t. 9.º, p. 502.

(5) Cfr. Fr. Luís de Sousa, *ob. e vol. cits.*, pp. 269-73, 283-84, 293-94 e 309-11.

Purpurado francês, sobretudo nas matérias respeitantes à vida e organização eclesiástica (1). E a sua convivência com o Cardeal Borromeu, revelando até que ponto estavam de acordo sobre a linha política e moral a adoptar naquela crise da Igreja, não foi indiferente nem para os destinos do Concílio, nem para a vida do Santo Prelado de Milão (2).

A franqueza de Fr. Bartolomeu e a pertinácia com que insistia na urgência da reforma, não encobriam secretas afinidades com a heresia (3). Ninguém mais avêsso ao luteranismo do que ele. A posição não lhe convinha como estado de espírito e desagradava-lhe como doutrina. Assim o manifestou muitas vezes desde a chegada a Trento. Escrevendo em Setembro de 1561 ao seu lugar-tenente, o dominicano Fr. João de Leiria, verberava sem ambages a corrupção intelectual e o poderio dos hereges no reino da França; e, concretizando melhor o seu pensamento, prosseguia: «Acende-se tanto este fogo luterano que é muito para temer não salte lá [em Portugal] alguma faísca. Porque de quanto tenho lido e por cá visto, estou resoluto que todo o cristão que vive carnalmente, esquecido da sua salvação, está isca mui sêca ou pólvora para se lhe pegar esta peçonhenta seita, porque toda ela está fundada em liberdade e luxúria e gula. Por esta via, os pregadores desta seita trazem muitos para si, porque pregam que todo cristão, de qualquer estado que seja, tenha mulher, nem cuidem de obedecer aos preceitos que mandam confessar, jejuar, não comer carne» (4). Tal era o fundo e a forma do seu pensamento. Só por malícia se lhe puderam imputar íntimas simpatias pela causa luterana (5).

---

(1) Cfr. Mons. Castro, *ob. cit.*, vol. 5.º, pp. 22-24, 34, 29, 40, 46, 99-103, 181, etc..

(2) Cfr. Mons. Castro, *ob. e vol. cits.*, pp. 211-17.

(3) Não faltou quem quisesse tomar nesse sentido as suas palavras a propósito da residência; mas a intriga era manifesta e demasiado pueril (Ehses, *ob. cit.*, t. 8.º, p. 531). Becadelli, Foscarini e Seripando foram alvo das mesmas suspeitas, tendo chegado a incorrer no desagrado papal pelo calor com que defenderam o «ius divinum» da residência.

(4) Doc. publicado por Fr. Luís de Sousa, *ob. e vol. cits.*, p. 200.

(5) Cfr. José Caldas, *D. Fr. Bartolomeu dos Mártires,* in Instituto, vol. 41.º, p. 721, nt. 1.—A intangibilidade de Mártires, no tocante às suas ideias e atitudes, não excluia o pensamento de uma tentativa de acordo com os protestantes para se restabelecer a unidade da Igreja (Ehses, *ob. cit.*, t. 3.º, p. 271).

É uma tentação, para quem escreve, aproximar de Erasmo o Venerável Bracarense. Os esquemas do segundo pouco têm, no entanto, de comum com os do primeiro. Não incluem a crítica do humanista de Roterdão à piedade popular, nem o seu ardor anti-congreganista, nem a sua oposição à escolástica e ao formalismo religioso, nem, enfim, o seu optimismo teológico. O nosso Primaz, tal como Savonarola e os renovadores religiosos do século XV, é ainda em tudo isso um representante convicto da Idade Média e da melhor tradição católica (1). O seu ideal reformador consiste, essencialmente, na austeridade da vida e nas elevações ascético-místicas. Queria estender aos seculares, clérigos e leigos, os princípios da vida monástica, chamando-os a todos à prática dos exercícios sobrerrogatórios (2). Não seria contra isto que Granada, espírito muito mais aberto, o punha de sobre-aviso, ao prevení-lo de que «não quisesse de todos vida espiritual?» (3).

Fr. Bartolomeu é criatura dos reformadores vindos de Espanha para a Ordem de S. Domingos (4). Foi pela mão deles que fez a sua carreira de mestre e superior congreganista (5). Ora a fei-

---

(1) Fr. Raul de Almeida Rolo estabeleceu a seguinte tabela das «leituras» de Mártires: Artes — no convento de Lisboa em 1538 e, no convento da Batalha, nos anos lectivos de 1538-39 e 1539-40; Filosofia — na Batalha em 1540-41; Teologia — na Batalha em 1541-42 (*Summa Theologica,* pars I), 1543-45 (*In IV Libros Sententiarum*), 1545-47 (*S. Theologica,* I-II), 1547-49 (*S. Th.* pars III), 1549-52 (*S. Th.,* II-II), 1552 (*S. Th.,* I-II); em Évora em 1552-55 (*IV Sent.; S. Th.,* I-II, III, II-II); em Lisboa em 1555-56 (?) (*S. Th.,* III e II-II). — A feição escolástica e medievalista das lições resulta das notas autógrafas do mestre, guardadas no *Arch. Generale Ordinis Praedicatorum,* de que pudemos ver largos extratos, graças à amabilidade de Fr. Raul de Almeida Rolo, a quem reiteramos o nosso agradecimento.

(2) V., no fim, a *Nota II,* n.º 2.

(3) Fr. Luís de Sousa, *ob. e vol. cits.,* p. 59.

(4) É certo que Mártires já tinha terminado o curso quando Padilha chegou a Portugal. Mas não se deve esquecer, por um lado, que, antes de Padilha, tinham cá estado Fr. Juan Hurtado de Mendoza (1513) e Fr. Gregório Pardo (1523-27), com a missão de reformar a Província, e, por outro, que já a esse tempo viviam em Portugal domínicos reformados espanhois.

(5) Leitor de Artes em Lisboa (1538) e na Batalha (1539), leitor de Filosofia na Batalha (1540), apresentado (1542) e mestre de Teologia (1551), definidor da Ordem (1551), lente de Teologia no Colégio dos jesuítas em Évora (1552), prior do Convento de Benfica (1555).

ção mental savonaroliana desses homens está hoje perfeitamente averiguada.

Não é líquido que o Arcebispo tivesse lido o *Guia del Cielo* (1553) de Fr. Pablo de Léon, antes de subir ao sólio bracarense. Mas a hipótese tem verosimilhança, sabido como é que a obra circulava em cópias manuscritas desde cerca de 1530 e que o seu autor gozava de grande reputação entre os confrades (1). Lida, porém, antes ou depois da sagração episcopal, a sua influência parece muito provável, atenta a identidade de vistas dos dois dominicanos. (2) A identidade não é menos flagrante com as teses de outro dominicano tão célebre pela vida como pelas ideias: o Arcebispo de Toledo, D. Fr. Bartolomeu Carranza de Miranda. Carranza defendeu corajosamente, na primeira época do concílio tridentino, o princípio do direito divino da residência, publicando sobre o assunto um notável volume em 1547 (3). A sua intransigência com «os abusos que havia em Roma» é, por outro lado, bem conhecida (4). E entre os amigos que eram comuns ao nosso Primaz, figuram Azpilcueta Navarro (5) e o Arcebispo de Granada D. Pedro Guerrero (6). É isso que explica, em grande parte, que D. Fr. Bartolomeu dos Mártires tivesse sido o único prelado de aquém Pirinéus que em Trento ousou aprovar sem reservas o *Catecismo* do seu infeliz irmão de hábito (7).

---

(1) Cfr. Fr. Alonso Getino, *Vida e Ideário de Fray Pablo de León*, pp. 66-98; Fr. Beltrán de Heredia, *Corrientes de Espiritualidad*, pp. 31-32.

(2) Cfr., pelo menos, os passos citados por Herédia, *Corrientes*, pp. 32-46.

(3) Cfr. Menendez y Pelayo, *História de los Heterodosos*, t. 5.º, pp. 13-15.

(4) Menendez y Pelayo, *ob. e vol. cits.*, p. 32.

(5) O Dr. Martim de Azpilcueta Navarro, lente de Cânones em Coimbra, foi o defensor dedicado de Carranza ao longo do seu interminável processo inquisitorial (Pelayo, *ob. e vol. cits.*, p. 54). Seu sobrinho, Dr. Martim Salvador de Azpilcueta, opositor de Cânones em Coimbra, foi escolhido por Mártires para, em seu nome, tomar posse do arcebispado de Braga (Fr. Luís de Sousa, *ob. e vol. cits.*, p. 65).

(6) O Arcebispo Guerrero, coligado com Mártires e o Cardeal de Lorena para fazer valer em Trento o partido reformista, foi um dos prelados espanhóis que aprovaram o *Catecismo* de Carranza quando as críticas de Melchor Cano já andavam no ar. Cfr. Menendez y Pelayo, *ob. e vol. cits.*, pp. 32-33; Heredia, *Retratacion de las Censuras*, pp. 313-17.

(7) Cfr. Menendez y Pelayo, *ob. e vol. cits.*, pp. 55-56.

D. Fr. Bartolomeu dos Mártires deixou várias livros. Nenhum se impõe pela agudeza ou originalidade dos conceitos; anima-os porém uma sinceridade de expressão e um radicalismo moral, que os tornaram queridos aos fautores da restauração católica. S. Carlos Borromeu promoveu a publicação do *Stimulus Pastorum,* de acordo com Fr. Luís de Granada, aproveitando-se de uma cópia que Mártires lhe deixara (1). S. Francisco de Sales recomendou a sua leitura desde 1604 (2). Lestoille, cujo espírito erasmista e anti-jesuítico é bem conhecido, presenteou Bérulle com o *Compendium Spiritualis Doctrinae* (3). E Nicole e o mestre de Saccy traduziram para francês a sua biografia.

O segredo da obra literária bartolomaica consiste na doutrina austera que propõe como regra de vida dos que hão-de reger os destinos espirituais dos povos, e, além disso, no ancoramento sistemático da espiritualidade nas profundezas da oração mental (4). A sua divulgação na Europa resulta, essencialmente, desses dois traços de actualidade (5).

O sentido da interioridade e da missão apostólica, que era então a principal dominante da piedade que hoje diríamos avançada, foi captado, vivido e proposto em cheio pelo Venerável Bracarense. O seu esforço no campo da prática religiosa tende, como já vimos (6),

---

(1) Cfr. o proémio da edição de 1564.

(2) Sales, *Correspondance,* t. 2.º, p. 268.

(3) Referência de J. Dagens, *Berulle,* p. 244.

(4) A importância que ligava à oração mental como alma da vida interior, ressalta da sua própria correspondência. «Se de alguma coisa deve ter saudade — escrevia de Trento ao seu lugar-tenente Fr. João de Leiria — é das horas que gastava em oração mental, depois de matinas, no coro da Batalha, no qual se deixava ficar até às quatro. E a isto digo e admoesto que de todo não deixe este exercício, e ao menos uma hora de noite ou de dia ocupe nisto» (apud Fr. Luís de Sousa, *ob. e vol. cits.*, p. 175). Cfr. a carta de 10-IX-561 in *Instituto,* vol. 42.º, p. 606.

(5) Na impossibilidade de dar aqui a relação completa das edições das obras de Mártires, salientaremos só as seguintes: *a*) *Stimulus Pastorum* — Roma, 1564 e 1572; Lisboa, 1565; Paris, 1583 e 1586; *b*) *Compendium Spiritualis Doctrinae* — Lisboa, 1582; Madrid, 1598; Paris, 1601; Roma, 1603; *c*) *Catecismo* — Braga, 1564; Lisboa, 1566 (destinada aos curas do padroado real e dos mestrados de Cristo, Santiago e Avis); Coimbra, 1574, 1585 e 1594; Salamanca, 1602; Roma, 1735.

(6) Vid. *supra* pp. 59 e 60, e, no fim, a *Nota II,* n.º 2.

para a superação do formalismo. Não adopta, é certo, a técnica das supressões e desvalorizações à maneira de Erasmo e outros humanistas; procura, no entanto, o mesmo resultado pela santificação dos costumes e a espiritualização assim da liturgia como das observâncias e devoções, segundo o espírito da Pré-Reforma. É porém no campo da espiritualidade e do ministério pastoral que a sua doutrina merece maior atenção.

O *Stimulus Pastorum* pouco tem, como se sabe, da pena de D. Fr. Bartolomeu. Na sua maior parte, é formado por citações dos Padres e Doutores da Igreja, sistematizadas com um intuito apologético determinado. A sistematização e os breves comentários do sistematizador não deixam, no entanto, a menor dúvida sobre os intuitos deste.

Mártires tem uma ideia fixa: a dedicação absoluta do clero à salvação das almas. O pastor que não respeita esta regra está já em contradição com o Evangelho (J.º, X, 7-18) (1). O ministério pastoral é um caminho específico de santificação, e para o cura de almas não há santificação fora desse caminho (2). A pregação é o primeiro dos deveres pastorais (3). Para o cumprir, é de justiça que se sacrifiquem certas ocupações mais próprias da burocracia que do sacerdócio (4). O ofício é a razão de ser do benefício: a atribuição dos cargos não constitui uma paga da ciência, da virtude ou dos serviços do beneficiado, mas a providência necessária para que às ovelhas não falte o bom pastor (5). Muito mal o entendem aqueles Prelados que todos se vão em exterioridades, decoros e preocupações mundanais, alheios ao exemplo dos pastores da Igreja primitiva (6). E não o entendem melhor os Prelados e priores esquecidos de que são meros administradores dos réditos eclesiásticos e que estes, tirado o necessário à côngrua sustentação do beneficiado, pertencem aos pobres (7).

---

(1) *Stimulus Pastorum*, pp. 48 e 76-77.
(2) *Idem*, pp. 46-56.
(3) *Idem*, pp. 55-57 e 84-87.
(4) *Idem*, pp. 56v - 57v.
(5) *Idem*, pp. 50-51.
(6) *Idem*, pp. 78-81 e 120v-123.
(7) *Idem*, pp. 64v-69.

O livro segue sempre assim. Com justeza se disse que ele é o «escrito mais eficaz da reforma católica sobre os requisitos do Bispo: encontramos nele, fundidas, a figura evangélica do bom Pastor, o ideal da antiguidade cristã e o imperativo que então se impunha de conquistar uma nova unidade» (1).

O *Compendium Spiritualis Doctrinae* não é um escrito mais sistemático que o anterior. Foi composto ao sabor das reflexões provocadas pelas leituras, constituindo-se por vezes de simples transcrições os seus capítulos. O autor está em consonância com as tendências basilares da escola pietista. Põe em relevo a importância decisiva da oração mental na prática religiosa e mostra como ela está ao alcance dos simples fiéis, ainda nas suas formas mais elevadas. Considera, por outro lado, a oração mental mais valiosa que a vocal, e coloca nos afectos, que não no discurso, a principal força propulsora da alma nas suas elevações ascético-místicas.

A posição de Mártires, vista do lado dos reflexos práticos, não se afasta da de Granada e vai no encalço dos que pretendiam dar «vida espiritual» ao povo (2). As implicações interioristas deste pensamento, implícitas na doutrina espiritual e na teoria pastoral, manifestam-se em passos significativos do *Compêndio*. «Certamente — diz — podereis sempre achar Deus dentro de vós, se não sairdes de vós, porque aí habita sempre» (3). Esta lição, para a qual aponta já o *Catecismo*, é o cerne de todo o seu apostolado. D. Bartolomeu quer que todos os fiéis, e não apenas os escolhidos dos institutos religiosos, possam descobrir o espírito por detrás da letra e animem os ritos e observâncias exteriores com o fogo do espírito, elevando-se às formas superiores da vida espiritual. D. Fr. Bartolomeu, se bem que por veredas diferentes das de Erasmo, com uma concepção diferente e, em grande parte, com um sentido diferente do que lhe foi dado pelo humanista de Roterdão, aspira, tal como este, a uma reforma profunda da prática religiosa segundo o espírito. Ao contrário, porém, do mestre holandês, o seu caminho não se situa no quadrante do

---

(1) Jedin, *Il Tipo Ideale di Vescovo*, p. 80.
(2) V., no fim, a *Nota II*, n.º 2.
(3) *Compendium*, p. 40v.

cristianismo de inspiração, nem do laicismo cristão. É pela via do rigorismo, pela estrada real da ascética, com as suas observâncias e cerimónias exteriores, que ele pretende implantar a espiritualidade no sector laico, movendo-o por aí aos exercícios da vida contemplativa. O seu espírito foi insensível à revolução erasmiana. Não se deixou influenciar, nem muito nem pouco, pela ideia de novas dimensões da vida cristã ou de novas formas de vivência religiosa. Era um renovador dos costumes, não um reformador dos princípios ou das técnicas cultuais do Cristianismo.

* * *

Fr. Valentim da Luz e D. Fr. Bartolomeu dos Mártires não foram isolados. Fr. Luís de Granada, Fr. Tomé de Jesus e vários outros estavam com eles, como a seu tempo se verá. O mais notável, porém, é que não lhes faltavam apoios dentro do episcopado e até na própria Corte. Calando a Baltazar Limpo, que tanto se distinguiu na primeira fase do Concílio tridentino (1), nomearemos só D. Fr. Gaspar do Casal,

---

(1) D. Fr. Baltazar Limpo tinha fama de homem austero (Herculano, *Hist. da Inquisição*, t. 3.º, p. 149). Os seus actos e a suspeita com que o brindava a Corte pontifícia, autorizam essa fama. Nas instruções para o Núncio Lippomano, em 1542, escrevia-se dele que «não tem muito boa opinião das coisas de Roma, e com frequência o diz e o prega» (*Corpo Diplomático*, t. 5.º, p. 135). A Cúria devia estar bem informada. A atitude do Bispo no 1.º período do Concílio de Trento (1545-1547) mostra, na verdade, quanto antepunha o desejo da reforma eclesiástica às tendências imobilistas da chancelaria romana (cfr. Fr. Manuel Maria Wermers, *Portugal no Concílio de Trento* in Lusitania Sacra, vol. 1.º, pp. 204-28). E a sua atitude, se reflecte, em parte, o alinhamento da nossa diplomacia com a diplomacia de Carlos V, corresponde também a um pensamento pessoal. Assim resulta da sua correspondência com a Corte (*Corpo Diplomático*, t. 6.º, pp. 193-209, 230, 238 e 289-95) e da posição tomada no problema da residência, tão basilar para os destinos da reforma. A questão dividiu profundamente os Padres Conciliares, como se sabe. Enquanto os Legados, com o apoio dos Bispos e Teólogos de Itália, pretendiam que tudo continuasse como dantes, os Prelados e Doutores cismontanos, com os espanhóis à sua frente, batiam-se pela sua discussão e decisão. Limpo formou na dianteira dos cismontanos, insistindo vivamente por uma solução que,

da Ordem de Santo Agostinho, Bispo de Leiria e de Coimbra. Sem o vigor e a aura de D. Fr. Bartolomeu, marcou contudo uma posição de relevo, pelo seu espírito de austeridade moral e pelo empenho em extirpar os abusos mais perniciosos à vida e obras do clero. Na matéria da residência, estava inteiramente com o partido reformista, sustentando não só a sua filiação no direito divino, mas a necessidade de se consignar o princípio nos decretos do Concílio. Chegou, mesmo, a indignar-se por o projecto submetido à aprovação dos Padres ser de molde a iludir o verdadeiro objectivo da questão (1).

A nossa Corte via também com bons olhos o princípio reformista. Diversas manifestações da sua actuação no campo religioso o levam a concluir. Não é das menores o partido tomado pela gente portuguesa no Concílio tridentino. As propostas do Bispo de Silves no segundo período (1551-1552) e do embaixador D. Fernando Martins de Mascarenhas no terceiro (1561-1563) revelam não só uma política, mas uma aspiração. D. João de Melo era por demais palaciano e desinteressado na reforma eclesiástica, para se aventurar a propostas que não reflectissem fielmente o espírito do Governo (2). Mascarenhas, como

---

não sendo embora do agrado pontifício, era o cavalo de batalha do partido imperial. «A residência — advertia — é de direito natural e de direito divino: de direito divino, porque o ofício do pastor é exercer o seu munus pessoalmente e não por instrumento de algum mercenário» (Ehses, *ob. cit.*, t. 5.º, p. 748). Os remissos deviam incorrer *ipso facto* nas penas cominadas pelo direito, sem que lhes valessem dispensas ou impedimentos de qualquer natureza que fossem (*id.*, pp. 767, 786-88, 806-807). Por outro lado, devia «acabar-se com a pluralidadd dos benefícios. Os Cardeais não devem ter bispados». A residência e a unicidade de benefícios deviam, portanto, ser obrigatórios «para todos, incluindo os Cardeais» (*id.*, p. 767). Além disso, para tornar o clero mais morigerado, deviam acabar as isenções dos cabidos e de muitos curas, todos podendo ser visitados e corrigidos pelo Bispo (*id.*, p. 767). Vid. supra p. 40.

(1) Ehses, *ob. cit.*, t. 6.º, p. 277; t. 3.º, p. 207. Cfr. D. Sebastião Resende, *O Sacrifício da Missa em D. Frei Gaspar do Casal,* Porto, 1941.

(2) Começou a sua carreira como familiar do Cardeal D. Afonso. De 1536 em diante, tornou-se o braço direito do Cardeal D. Henrique, ascendendo sucessivamente a Inquisidor de Évora (1536) e de Lisboa (1539), Desembargador das Casas da Suplicação (1540) e do Cível (1549), Bispo de Silves (1549), Regedor das Justiças (1557), Coadjutor de Évora (1557), Presidente do Desembargo do Paço (1561), Arce-

agente diplomático de D. Sebastião, sugeriu, evidentemente, o que de cá lhe insinuaram. As suas lembranças, sobretudo se combinadas com os pareceres do Bispo de Coimbra D. João Soares, manifestam por isso o caminho andado pelo ideal reformista nas esferas oficiais.

A reforma era, antes de mais nada e segundo a directriz da diplomacia imperial, a reforma da Cúria Romana. Mas era também a dos seus reflexos nas organizações eclesiásticas nacionais e a disciplina dos servidores da Igreja. A Corte desejava que Roma se abstivesse de actos favoráveis ao comércio para-simoníaco dos benefícios, assim como ao provimento destes em pessoas indignas. E desejava também que a acumulação de benefícios e o absentismo dos pastores se tornassem menos frequentes. Pretendia, enfim, que, coibida a dissolução dos próceres romanos, se movessem os Ordinários a usarem de mais cuidado na concessão das ordens e de mais rigor nas nomeações e inspecções canónicas (1).

A política e a diplomacia foram parte, evidentemente, nestas reivindicações. Não bastam, porém, para as explicar. A insistência na sua defesa, o esforço continuado para as fazer valer, supõem um pensamento vivo, formado e alentado com desígnios de acção. Se a Corte não aspirava, como parece, à supressão do direito de padroado e nem mesmo ao estabelecimento de normas disciplinares rígidas, tão pouco se resumia a esperar dos arbítrios inquisitoriais a vitória sobre os males do século. As concepções reformistas completavam e corrigiam, no espírito dos governantes, as concepções contra-revolucionárias.

Em 18 de Junho de 1538, o Bispo de Angra e Reitor da Universidade de Coimbra, D. Agostinho Ribeiro, cortesão jubilado em toda a arte da lisonja e conhecido pilar da Contra-Reforma, exorava

---

bispo de Évora (1564). A sua residência no Algarve foi fugaz, preso como sempre se encontrou às cidades de Lisboa e Évora. E mesmo em Évora, a residência não foi aturada, quer pelos seus afazeres na capital, quer pelo descanso que lhe vinha de um auxiliar como D. Fr. Amador Arrais. Cfr. Barbosa Machado *Biblioteca Lusitana,* vol. 2.º, pp. 641-42; A. Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil,* p. 46; Mons. Castro, *Concilio de Trento,* vol. 4.º, p. 383.

(1) Cfr. os textos citados ou publicados por Mons. Castro, *ob. cit.,* vol. 3.º, pp. 447-60; vol. 4.º, pp. 453-87; vol. 5.º; pp. 35-37 e 89-90.

largamente D. João III a «favorecer ho servjço e honrra de dŝ. e ho acreçentam.to da santa fee catholica e rreformaçam da santa madre Egreja» (1). O Rei, que aliás estava nesse caminho, soube mostrar uma vontade coerente a bem da religião na doutrina e nos costumes do clero português.

Os esforços conjuntos dos Bispos e da Corte tiraram a igreja lusitana do atoleiro moral em que se encontrava. As irregularidades de vida, a inópia de cultura, a falta de sentido evangélico e de espírito apostólico, sofreram um golpe rude. Ao mesmo tempo, reduziram-se os escândalos e limaram-se as arestas mais agudas do viver eclesiástico, e fez-se aparecer um grupo relativamente numeroso de sacerdotes cuja mentalidade correspondia de perto ao ideal tridentino. Foram esses sacerdotes, apostólicos, austeros, piedosos, que deram à reforma católica um elã e um conteúdo religioso. A sua acção é palpável no movimento da piedade popular e no esforço para a elevação do nível intelectual e moral dos pastores de almas. Sem eles, teria sido mais difícil à reforma ultrapassar as simples proporções de uma nova forma; e as aparências, que são a delícia dos políticos, andariam menos juntas às realidades, que são o empenho dos apóstolos.

Estes resultados não foram fáceis de obter. Os hábitos antigos faziam sentir duramente a sua força, emperrando e descoroçoando as iniciativas reformistas.

Em 1542, em plena época joanina, o Bispo e o Chantre de Lamego envolveram-se em azeda disputa com o Abade de Salzedas, por causa da pretensão que o irmão do Chantre, Diogo Soares, tinha sobre o temporal do mosteiro. O rei quis acalmar os ânimos, mas não o conseguiu. Essa tentativa falhada, remetidas as partes para os meios lentos de Roma, os espíritos exaltaram-se. O Bispo lançou o interdito sobre os monges e proibiu aos seus clérigos que, a requerimento do Abade, celebrassem a Missa nas igrejas dependentes do mosteiro ou administrassem os sacramentos aos seus fregueses; o Abade perseguia e prendia, por sua vez, os padres mandados em missão pastoral às terras da sua jurisdição pelo Bispo. E enquanto os Prelados querelavam seus

---

(1) AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 61, D. 140.

direitos, sofriam os povos os inconvenientes da falta de assistência espiritual (1)...

D. Fr. Bartolomeu dos Mártires escrevia de Trento em 1562: «espera-se algum remédio na reforma dos abusos eclesiásticos, se nossos pecados nos não impedirem» (2). Ele sabia que os capitulares da sua Sé e aqueles Reitores que o receberam a tiro nas visitas pastorais, não eram fáceis de reduzir. Em 1564, reunido o primeiro sínodo arquidiocesano post-tridentino, queixava-se amargamente à Rainha Regente dos apuros em que se via (3). E em 1573, depois de nove anos de lutas, aceitou meia vitória do cabido, para melhor impor meia derrota disciplinar à corporação e aos seus membros (4).

Os processos da Inquisição e outras fontes manuscritas, que em parte ainda citaremos no decurso deste livro, deixam ver que a obra disciplinar da Contra-Reforma teve dificuldades a vencer ou que por vezes não pôde vencer. Assim mesmo, transformou a face moral do clero e deu uma alma nova ao corpo da Igreja. O facto deve ser registado, porque representa uma conquista quase inconcebível cem anos atrás. O espírito da sociedade eclesiástica mudou profundamente e o estado de pecado aparece cada vez mais como o que é na realidade: a fraqueza dos homens em oposição com os ideais mantidos e pro-

---

(1) AN, *Corpo Cronológico,* p. 1.ª, M. 71, D. 115 (Carta do Bispo para o Rei, de 22-III-542); *Gavetas,* XV.ª, M. 2, n.º 19 (carta do Abade para o Rei, de 26-III-542), e XX.ª, M. 1, n.º 10 (rescrito pontifício a favor do Abade); *Corpo Diplomático,* vol. 5.º, pp. 76-82.

(2) Carta de 10-II-562 in *Instituto,* vol. 42.º, p. 489.

(3) «...parece que todas as dificuldades e resistências da reformação se ajuntaram nesta diocese, e os capitulares desta Sé são os primeiros que me resistem, e no sínodo que agora celebrei o mostraram muito mais, sòmente pelo temor que têm que hei-de começar a executar o Concílio neles, ... e me têm levantado muitos falsos testemunhos em Roma, mandando lá homens criminosos com procurações, que afirmaram que eu havia soltado palavras contra a Sé Apostólica, e agora inventam novas calúnias ...» (Carta de 19-XI-564, in *Instituto,* vol. 44.º, p. 333).

(4) Cfr. Mons. Ferreira, *Fastos de Braga,* vol. 3.º, pp. 33-41 e 65-68.—O arcediago do Neiva, Dr. André Velho Tinoco, um dos maiorais do Cabido e Secretário do Arcebispo D. João Afonso de Meneses, foi condenado em 1588 pelo pecado nefando.

postos pelos responsáveis da Igreja. O apoio que os Prelados reformadores encontraram na Santa Sé no tempo de S. Carlos Borromeu, S. Pio V e Gregório XIII contribuiu activamente para este resultado, pois colocava os resistentes e insurgentes, mal adaptados ao regime de austeridade implantado pelo Concílio de Trento, em situação de desfavor na luta com os seus maiores.

A REFORMA DA VIDA MONÁSTICA

A crise das congregações religiosas arrastou-se longamente no nosso país. A ideia de a superar só tomou foros de questão nacional quando os ventos de fora e as críticas de dentro fizeram temer a invasão de heresias e dissidências que grassavam já além dos Pirinéus. Foi então que o estado chamou a si a iniciativa da luta contra o mal, actuando e universalizando as tentativas precedentes, quase todas locais e de origem privada.

O acrisolamento vital do congreganismo deparava com embaraços molestos, quase orgânicos, custosos de remover. Já vimos alguns deles — e não dos menores. Mas outros, de carácter mais íntimo e, por assim dizer, mais insidioso, há ainda a vincar. São os que se reportam ao processo de incorporação. As profissões faziam-se, em grande parte, à ligeira, logo aos 13 ou 15 anos, depois de um ano de provação nem sempre rigorosa. A vida conventual era apenas uma solução para muita gente de um e outro sexo. Os pais não escrupulizavam também em obrigar os filhos e, sobretudo, as filhas a um estado que por vezes lhes repugnava ou só conheciam sob cores fantasistas. Os Prelados, por seu turno, longe de entravarem, facilitavam a entrada em religião a quem o queria, movidos do desejo de engrossarem o número dos seus irmãos de hábito. O noviciado não podia, pois, deixar de ser leve, sem a duração e aspereza necessárias para se medir todo o alcance da profissão religiosa.

A verdura dos anos e a ligeireza da provação reflectiam-se desfavoràvelmente sobre a vida de tantos frades, mal-avindos, passadas as ilusões da adolescência e da primeira mocidade, com a carreira que tinham escolhido. «Muitos — diz Fr. Valentim da Luz — tornam atrás, queixando-se de que entraram muito moços, e se saem alguns, e não guardam os votos como vemos, e ainda buscam causas não muito

legítimas para os seus breves» de secularização (1). Fr. Bartolomeu dos Mártires entendia que o mal não estava tanto na idade da profissão, como na insuficiência do noviciado. E por isso propôs em Trento que os votos pudessem ser pronunciados a partir dos 16 anos, mas só em seguida a dois de experiência (2).

A introdução da Ordem de S. Jerónimo no nosso país e a fundação dos Cónegos Azuis (3) devem ser assinaladas como ensaios preliminares de renovação do monasticismo pelo interior. Mas a influência dos jerónimos, retirados nos ermos e sem contacto com o mundo, por força da sua regra, só tarde se fez sentir. E mesmo então, os seus conventos funcionaram mais como alfobres de reformadores do que pròpriamente como centros de irradiação. Como prelados maiores de congregações decadentes e confessores ou preceptores de Príncipes (4), desempenharam, no entanto, um papel de primeiro plano no acrisolamento das consciências régias e das comunidades religiosas.

A fundação dos Cónegos Azuis é o protesto mais veemente contra os costumes do clero e a tentativa mais séria da sua reforma, que se fez em Portugal no decurso do século XV. Os seus pioneiros (5) vinham

---

(1) V. no fim, a *Nota XIII*, al. E, § II, onde o texto é dado por extenso, sob os n.os 5 e 13.

(2) Stephanus Ehses, *ob. cit.*, t. 9.º, p. 1047.

(3) Ou Cónegos Seculares de S. João Evangelista, também conhecidos por Loios.

(4) Citemos só, além do que já se disse (Vid. *supra* p. 57), Fr. António de Lisboa, reformador de Alcobaça, de Tomar e dos Trinitários; Fr. Gabriel de Beja, confessor e testamenteiro da 2.ª mulher de D. Manuel; Fr. Jorge de Évora, co-reformador de Santa Cruz e preceptor do Infante D. Duarte; Fr. Diogo de Murça, mestre do Prior do Crato, promotor dos estudos na sua congregação, reformador da Universidade; Fr. Miguel de Valença, confessor de D. João III, da Rainha D. Catarina e da Infanta D. Maria; Fr. Eusébio de Évora, reformador das comunidades religiosas algarvias; Fr. Sebastião de Lisboa, Prelado de Tomar e visitador da Ordem de Cristo; Fr. Brás de Barros, reformador de Santa Cruz de Coimbra; etc. Cfr. *Memórias dos Estudos de S. Jerónimo*, pp. 209-10, 233, 241 e 245-47.

(5) D. João Vicente, catedrático primeiro de lógica e depois de medicina na Universidade de Lisboa, médico pessoal de D. João I e, mais tarde (1432?), Bispo de Lamego e, ainda (1446-1463), de Vizeu. Martim Lourenço, Doutor em Teologia; D. Afonso Nogueira, Doutor *in utroque jure* pela Universidade de Bolonha e depois

das fileiras do clero diocesano e viram muito mundo nas suas peregrinações de homens pios. Atraídos pela voz de reforma que soou na cristandade durante e após o Concílio de Constança (1), despiram as glórias do mundo, renunciaram à sua carreira temporal e, fazendo profissão de uma vida austera, meteram ombros à tarefa ingente de virar a maré religiosa pela força do exemplo e da acção colectivas. Não emitiam o voto de religião e, tais como os Padres de Alga, dedicavam-se activamente às práticas missionárias e à restauração do estado eclesiástico (2). A observância calorosa dos princípios de humildade valeu-lhes da parte do povo a designação de «bons homens de Vilar». E o zelo da dignidade sacerdotal, se lhes trouxe a hostilidade de alguns Prelados, foi também a causa do apoio encontrado nos que militavam na trincheira reformista (3). O favor do Bispo do Porto D. Vasco e do Arcebispo de Braga D. Fernando da Guerra é sintomático, não o sendo menos a sua expulsão da igreja de Campanhã quando o primeiro daqueles Antístites mudou para Évora (4).

Os Cónegos Azuis estão ligados à restauração do monaquismo no século XV pela intervenção directa na reforma de certas congregações (5).

Bispo de Coimbra (1453-60) e Arcebispo de Lisboa (1460-64). Com mais alguns companheiros, todos do clero secular, formaram o primeiro núcleo nos Olivais, junto a Lisboa. Cfr. Francisco de Santa Maria, *O Céu Aberto na Terra,* pp. 209-14, 368, 560-73, 640-47, etc.

(1) A congregação, segundo nos informa Fr. Francisco de Santa Maria (*ob. cit.*, pp. 10-18), foi pautada pelos cânones da de S. Jorge de Alga, impulsionada por S. Lourenço Justiniano (cfr. *supra* p. 13). Os fundadores conheceram em Roma o espírito e a regra dos de Alga (Santa Maria, *ob. cit.*, pp. 226-31). É possível, no entanto, que já lhes tivesse falado deles em Lisboa o emparedado estrangeiro que D. João Vicente teve por mestre espiritual (*idem,* 566-67).

(2) Cfr. Santa Maria, *ob. cit.*, pp. 144-46, 211, 242-44, 254, 288-89. — Um dos temas de conversa dos fundadores da congregação era «o descaimento e relaxação grande a que se via lastimosamente reduzida a ordem sacerdotal .... sendo geralmente cada clérigo um vivo escândalo dos seculares: era lastimosa em quase todos a ignorância, sem reparo a devassidão e sem freio a soltura da vida» (Santa Maria, *ob. cit.*, pp. 209-10).

(3) Santa Maria, *ob. cit.*, pp. 318-27.

(4) *Idem,* pp. 215-19.

(5) *Idem,* pp. 288-89.

A família real e alguns grandes do reino, impressionados com o exemplo da sua vida e o calor do seu apostolado, dispensaram-lhes uma protecção dedicada (1). As circunstâncias não lhes permitiram, porém, alcançar uma influência comparável à dos Observantes, Capuchos ou Jesuítas tempos depois. Ficou-se-lhes, no entanto, a dever o choque das consciências e dois Prelados que engrossaram a pequena falange oposta ao laxismo moral.

Animado por estas influências, pediu D. Duarte à Santa Sé, em 1436, a nomeação do célebre abade florentino D. Gomes Ferreira para reformador geral das nossas congregações monásticas. O assentimento romano estava, contudo, sujeito a certas dúvidas. O Papa, temendo a reacção do D. Abade de Alcobaça, que então seguia o seu partido em Basileia, protelou a nomeação. Mais tarde, chegou a publicá-la, mas parece que os protestos dos nossos procuradores eclesiásticos na Cúria lhe tiraram toda a eficácia. Não consta, pelo menos, que o Abade Ferreira tivesse começado a sua tarefa (2).

São ainda do século XV duas iniciativas locais de reforma ligadas à Ordem de S. Bento. Já lhes fizemos referência (3). Uma, actuada no 2.º quartel do século, é a do Arcebispo D. Fernando da Guerra, de que resultou apenas a supressão de alguns mosteiros, incorporados noutras congregações ou convertidos em benefícios seculares (4). A outra — é a de Fr. João Álvares em Paço de Sousa, inspirada já, segundo nos parece, pelo espírito de Windesheim. O reformador, seguro do apoio do Prelado portuense (5), investiu à má cara com os monges, quebrando depressa a sua resistência. Depois, coibiu abusos, restaurou o ofício divino e a liturgia cultual e tomou uma série de providências tendentes a implantar entre os religiosos a virtude cristã e o espírito monástico. Para esse efeito, traduziu e pôs nas suas mãos a regra bene-

---

(1) O Infante D. Pedro e, depois, sua filha D. Isabel, mulher de D. Afonso V, foram os seus protectores mais desvelados. Cfr. Fr. Francisco de Santa Maria, *ob. cit.*, pp. 100 e 124.

(2) Cfr. *Brotéria*, vol. 19.º, pp. 33-34.

(3) Vid. supra, pp. 52 e 59.

(4) Cfr. Fr. Leão de S. Tomás, *Beneditina Lusitana*, vol. 2.º, pp. 258-60.

(5) D. Luís Pires (1454-1465).

ditina, estatuindo que sempre se lesse algum trecho dela à hora de preciosa. Por 1467-1468, enviou-lhes da Bélgica a tradução de vários sermões de Santo Agostinho e de alguns capítulos da *Imitação de Cristo* (1). Finalmente, em 1477, conseguiu a aprovação das constituições por ele gizadas para o florescimento dos ideais monásticos nos claustros de Paço de Sousa (2).

Estas iniciativas devem ser aproximadas de uma outra, contemporânea delas e que, sem dúvida, teria travado a crise do monacato, se chega a ser levada à prática. É a proibição papal, a pedido de D. Afonso V, em 1452, de que a dignidade de Abade ou de Prior pudesse recair em pessoa estranha ao respectivo mosteiro (3). O regime dos comendatários, que vinha a dilacerar a alma monacal, tocaria desse modo o seu fim ao cabo de uma geração. A proibição pontifícia ficou porém letra morta. E letra morta ficaram também duas outras iniciativas do mesmo ano de 1452, com esta articuladas: uma visando a reforma da Ordem de Santo Agostinho, outra as de S. Bento e S. Bernardo (4).

Anos depois, vistos os clamores do povos e o agravamento da crise, pensou D. João II no problema e pediu ao Papa uma solução que fazia confiança aos Abades e Priores dos mosteiros, mas que por isso mesmo não surtiu o desejado efeito. Os Abades e Priores de S. Bento, convidados a reunirem no prazo de seis meses o capítulo de reforma e a repetirem-no depois de três em três anos, ficaram surdos às advertências do Papa (5). A situação continuou por isso sem remédio, ao passo que, nacional e internacionalmente, subia de tom a crítica do monas-

---

(1) A tradução da *Imitação* feita por Fr. João Álvares foi publicada nos *Anais das Bibliotecas e Arquivos*, vol. 17.º, n.os 65 a 70.

(2) Fr. Meireles (*Mem. de Sousa*, pp. 43-45) faz um elucidativo resumo das constituições. Cfr. J. P. Ribeiro, *Dissertações*, t. 1.º, pp. 364-79.

(3) Breve *Et si Romanus Pontifex*, de 12-VI-1452, in Fr. Manuel dos Santos, *Alcobaça Ilustrada*, apêndice.

(4) *Corpo Diplomático*, t. 11.º, pp. 152-56 e 246-50. — Segundo Fr. Manuel dos Santos, *ob. cit.*, p. 295, a última Bula foi sonegada ao conhecimento da Coroa. A ser assim, estaria justificada a sua confirmação em 1520 pela Santa Sé.

(5) Cfr. a Bula *Meditatio Cordis nostri*, de 22-II-1486, in AN, *Colecção de Bulas*, M. 3, n.º 11.

ticismo. O movimento de apelo à reforma, já com acento dramático na veemência dos protestos, engrossou por toda a parte nas vésperas do V Concílio lateranense (1512-1517). Não podiam os nossos dirigentes políticos ficar insensíveis ao seu eco. As indisposições de dentro e o incêndio que os mais esclarecidos viam preparar-se no coração da Europa, impeliam-nos a uma acção preventiva quanto possível eficaz.

D. Manuel foi o primeiro dos nossos Reis a medir o alcance social e religioso do problema monástico. Careceu, todavia, de tempo e disposição, distraído por outros cuidados, em plena euforia dos Descobrimentos e Conquistas, para lhe devotar o largo interesse que o assunto bem merecia. Não pôde ultrapassar o limite dos tateios, mas tanto bastou para dispor os espíritos a futuras e mais profundas intervenções. Em 1501, obteve a aquiescência de Roma para uma reforma geral das ordens monásticas (1). E desse ano até o de 1505, negociou com a Santa Sé a reforma das clarissas, dos menores claustrais, dos dominicanos, carmelitas e trinitários. Em 1517, deu os primeiros passos para a restauração dos Crúzios, e em 1520 para a de Cister.

O esforço reformista do ciclo manuelino foi pouco brilhante em resultados. Só nas clarissas se saldou com um resíduo positivo apreciável. Nas outras congregações, faltaram elementos que dessem continuidade e vigor ao impulso real. Parece que D. Manuel compreendeu, desde o início, as dificuldades da empresa. O plano da fundação de doze mosteiros jeronimitas, sancionado por Alexandre VI em 1501 (2), visava precisamente a ladeá-las, estabelecendo o fermento humano sem o qual a reforma ficaria letra morta. O plano falhou, porém, ele próprio, em virtude das circunstâncias da época, apenas se erigindo os mosteiros da Pena (1508) e das Berlengas (1513).

Estava reservada à Corte de D. João III a glória de actuar a reforma congreganista. O movimento foi carinhosamente patrocinado não

---

(1) *Corpo Diplomático,* t. 11.º, p. 5.

(2) Cfr. o Breve *Cum alias,* de 13 de Outubro, no *Corpo Diplomático,* vol. 1.º, pp. 14-15.—A iniciativa foi interpretada por Gama Barros (*ob. cit.*, vol. 2.º, p. 188) como manifestação de uma política perdulária, esquecida dos interesses do Estado e dos males do congreganismo. Outro é, no entanto, o seu real sentido.

só pelo Rei e pelos Infantes seus irmãos, mas ainda por muitos grandes do reino. Ver-se-á, em devido tempo, o zêlo do Infante D. Luís pela expansão dos capuchos e dos jesuítas. O Cardeal D. Afonso facilitou o mais que pôde a reforma alcobacense. E do Cardeal D. Henrique, sempre fácil na protecção de conventuais morigerados, pode dizer-se que, morto o irmão mais velho, tomou à sua conta o melhoramento espiritual das Ordens Religiosas, dando vida e execução a planos que talvez parecessem condenados. Os favores do Duque de Aveiro aos capuchos da Arrábida, do Duque de Bragança aos observantes da Piedade, etc., andam referidos nas crónicas monásticas e não vale a pena serem aqui repisados.

A reforma congreganista joanina começou pelas Ordens Militares (1). O Breve *Exposuit nobis*, de 13 de Maio de 1522, concedeu a D. João III os poderes necessários para a nomeação de administradores do Mestrado de Cristo e de vários mosteiros (2). Em 1529, reuniu em Tomar o capítulo geral da Ordem, ficando assente a separação entre os religiosos (que passavam a formar uma comunidade sujeita à clausura e à regular observância), os freires (colados nos benefícios do padroado e sujeitos a pouco mais que à disciplina do clero paroquial), os comendadores e os cavaleiros (completamente isentos da regra monástica e da disciplina sacerdotal). A comunidade foi trabalhada e encaminhada no espiritual por Fr. António Morais da Silva ou de Lisboa (3), da Ordem de S. Jerónimo, o qual, logo em 1531, lhe deu estatutos pautados pela Regra de S. Bernardo e procurou imprimir-lhe um espírito ascético de elevado teor (4). As Ordens de Aviz e S. Tiago

---

(1) A iniciativa vinha já do tempo de D. João II e não foi desamparada no tempo de D. Manuel. Não a ditaram. evidentemente, simples razões de carácter ascético. Os largos haveres dos Mestrados também concorreram com a sua pedrinha para a real decisão.

(2) Cfr. *Corpo Diplomático*, t. 2.º, pp. 71-72.

(3) Pertencia ao Convento de Guadalupe (Espanha), de onde foi trazido expressamente por D. João III, em 1523, para fazer a reforma de Tomar. Cfr. Fr. António da Piedade, *Crónica da Arrábida*, t. 1.º, p. 219.

(4) Fr. António de Lisboa foi coadjuvado nas suas actividades de legislador e reformador tomarista por outro jerónimo, Fr. Afonso de Coimbra (*Memórias dos Estudos dos Monges de S. Jerónimo*, pp. 243 e 246). Os resultados e processos

foram transformadas definitivamente, em 1550, em património da Coroa e usufruto de agraciados, perdendo de todo o carácter monástico.

Das Ordens Militares, passou D. João III, sem perda de tempo, aos mosteiros de Cister e Santo Agostinho e aos conventos franciscanos, carmelitas e dominicanos. O acrisolamento das congregações de S. Bento e da Santíssima Trindade, só mais tarde, já sob o signo do Cardeal D. Henrique, veio a ser empreendido.

* * *

A Bula *Constitutus in specula,* de 14 de Outubro de 1459, foi talvez o último golpe vibrado na regular observância dos monges de S. Bernardo. Pio II, correspondendo à súplica de D. Afonso V, dispensou os abades dos mosteiros portugueses de participarem nos capítulos gerais, que se reuniam em França, e onde não podiam chegar senão através de caminhos longos e eriçados de perigos. Ao mesmo tempo, retirou aos Abades de Cister o direito de visita das comunidades lusíadas. Alcobaça seria visitada por dois abades cistercienses portugueses, nomeados pelo prelado francês ou, na falta dessa nomeação, eleitos pelos abades dos outros mosteiros nacionais; e estes seriam inspeccionados e reformados pelo D. Abade de Alcobaça ou seu representante (1).

---

da acção de Fr. António parecem condensados na Bula *Altitudo Divinæ Providentiae,* de 29-V-566, publicada no *C. Diplomático,* vol. 10.º, pp. 214-19, e podem resumir-se na adopção de um hábito parecido com o de Cister e na instauração da vida de comunidade. Com isso, deu um rumo novo à orgânica da Ordem e tornou possível a subsistência do Convento de Tomar como congregação religiosa. Cfr. *Definições e Estatutos da Ordem de Cristo,* p. 71-80.

(1) AN, *Colecção de Bulas,* M. 13, n.º 29. — O documento foi reproduzido, com algumas incorrecções, por Fr. Manuel dos Santos, *ob. cit.,* pp. 280-83. Os monges de Alcobaça interpretaram-no como extensivo aos mosteiros de monjas e obtiveram nesse sentido sentença favorável (cfr. Artur de Gusmão, *A Expansão da Arquitectura Borgonhesa e os Mosteiros de Cister em Portugal,* Lisboa, 1956, p. 194, nt. 1). Essa posição jurídica foi a causa formal do insucesso da missão do Abade de Piedra (Aragão), em 1484.

O regime de independência, prelúdio do sistema congreganista que mais tarde virá a estabelecer-se, agravou os males que vinham do passado. D. João II tentou pôr-lhes côbro em 1484, mas os seus esforços foram malogrados pelo Cardeal de Alpedrinha que era então o comendatário de Alcobaça (1). Não foi melhor sucedido por cerca de 1492, quando quis colocar à frente do mosteiro um religioso de virtude comprovada, Fr. João Claro (2). Como, no entanto, os ventos sopravam a favor da reforma (3), Fr. João Claro, que aliás parece ter sido mais feliz no convento de Tarouca, continuou a interessar-se pela sorte da casa-mãe da Ordem de Cister em Portugal, dando ainda em 1515 um curioso parecer ao Rei Venturoso sobre esta matéria (4). O seu interesse não foi vão, porque tempos passados, por cerca de 1520, D. Francisco da Fonseca, Bispo de Titópole, «do conselho delRey nosso sõr governador do m^ro dalcobaça no spuall e tẽporal das p adentro, visitador dos outros m^ros q̃ sã seos filhos e mẽbros» (5), meteu ombros a um esforço aturado de reforma, que alguns resultados veio a produzir.

A acção de D. Francisco visou principalmente as comunidades femininas, sobretudo as de Celas, Odivelas e Almoster. A sua tarefa limitou-se a quebrar o espírito de indisciplina e relaxamento, colocando à frente dos mosteiros religiosas de virtude provada e pondo em uso os costumes e preceitos ordenados pela Regra. E mesmo assim, teve

---

(1) O Rei andava nesse tempo em guerra aberta com o Cardeal. A seu pedido, o Capítulo Geral mandou visitar os mosteiros portugueses por Fr. Pedro Serrano, o qual nomeou a Fr. Pedro de Porto de Mós prior de Alcobaça, concentrando nele todos os poderes que no temporal e espiritual pertencessem ao comendatário, enquanto este continuasse ausente. Alpedrinha, impedido de regressar ao reino, conseguiu que a Santa Sé revogasse as providências de Serrano. Cfr. Fr. Manuel dos Santos, *ob. cit.*, pp. 301-306.

(2) Obstou-lhe ainda o Cardeal. Cfr. Santos, *ob. cit.*, pp. 316-17.

(3) Inocêncio VIII tinha tentado pela Bula *Regimini universalis Ecclesiae*, de 29 de Abril de 1489, (apud Santos, *ob. cit.*, pp. 291-92), extinguir o sistema dos comendatários em toda a Ordem de Cister.

(4) Cfr. as cartas do monge para D. Manuel, publicadas por Sousa Viterbo, *A Livraria Real*, in *Hist.* e *Mem.* da Acad. das Ciências, t. 9.º, p.te 1.ª, pp. 65-70.

(5) Assim é designado, em 8 de Julho de 1522, no processo de inquérito relativo ao convento de Almoster. Cfr. AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 28, Doc. 32.

de vencer mil resistências das monjas e respectivos protectores, e não pôde dispensar-se de expulsar algumas e transferir outras para casa diferente da que ocupavam (1). Nas comunidades masculinas, a acção não foi tão profunda. Os documentos mostram as dificuldades com que se chocou dentro e fora da Congregação (2). Os comendadores absorviam o grosso das rendas e não era raro faltarem as receitas, quer para as despesas de conservação, quer até para as de simples manutenção (3). Apesar de tudo, o empenho de edificação espiritual e de melhoria da cultura monástica deu de si frutos positivos, de que algo se aproveitaram os reformadores futuros (4).

O Bispo de Titópole terminou com a vida a sua missão (1525), sem que, no entanto, tivesse conseguido virar completamente a maré religiosa nos mosteiros cistercienses. Sucedeu-lhe (1528) Fr. António de Sá, beneditino português, professo no Convento de Monserrate e prior do mosteiro de S. Vicente de Salamanca. O Cardeal Infante D. Afonso muniu-o dos poderes necessários para «no espriuall e temporall teer o Reegim^to^ y guovernamça» da comunidade alcobacense, nomeadamente para «tomar y Receber noviços e lhe dar profesam poher y tirar confesores / asy pera o comveemto / como pera os segrares», «mudar os momges q̃ forem / ofeciaees», «correger y castiguar os Reveis y cumtumazes», «Reformar y vesitar a dita casa», etc. (5). Fr. António fez-se acompanhar de um confrade francês, o Venerável Fr. João Chanones, a quem confiou a mestrança dos noviços (6). Não foi

---

(1) AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 30, Doc. 24. — O mesmo sucedeu com o Abade de Claraval em 1532 (*id.*, M. 50, Doc. 3).

(2) AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 26, Docs. 37 e 38.

(3) AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 29, Docs. 4, 5 e 25, e M. 36, Doc. 57; p.te 2.ª, M. 91, Doc. 153.—Fr. João Claro, quando se empregou na reforma de S. João de Tarouca, sentiu os mesmos apuros (S. Viterbo, *A Livraria Real cit.*, pp. 65-66).

(4) AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 29, Docs. 74 e 95, e M. 35, Doc. 91.

(5) AN, *Corpo Cronológico*, p.te 2.ª, M. 153, Doc. 33.

(6) Fr. Leão de S. Tomás, *Beneditina Lusitana*, t. 1.º pp. 387 e 391. — Chanones († 1569) foi o primeiro director espiritual de Inácio de Loiola e iniciou o Santo na prática do *Ejercitatório* de Cisneros, segundo o uso de Monserrate (Yepez, *Cronica General de la Orden de San-Benito*, Valladolid, 1613, t. 4.º, pp. 237-38). E isto permite-nos supor que alguns alcobacenses teriam sido iniciados no sistema cisneriano de oração metódica.

longa a missão do reformador. O Abade de Claraval deputou Fr. Gonçalo da Silva, em 1527, para em seu nome visitar os mosteiros portugueses (1), e em 1530 já os beneditinos se tinham mudado para Tibães.

Os esforços de acrisolamento continuaram pelos anos adiante. Em 1532, os cistercienses foram visitados pelo seu Abade Geral. Desconhecemos as instruções que lhes deixou, mas foram sábias com certeza, a avaliar pelas referências que nos ficaram em documento posterior (2). Em 1536 (3), nomeou o Infante D. Afonso os padres Fr. Bernardo de la Fuente e Fr. Tomás de Langa «Visitadores e reformadores geraẽs dos moesteiros das ordeẽs dos bem aventurados sanctos sam bento e sam bernardo utriusq̃ sexus» pertencentes à sua jurisdição. Os comissários percorreram, um a um, os diversos estabelecimentos, começando pelo de Ceira e acabando no de Odivelas. As suas determinações deixam ver que energias se tornavam necessárias para restabelecer o coro ou recitação do ofício divino, o silêncio, a lição, a pobreza, a clausura, a celebração do Sacrifício da Missa, a comunhão semanal ou, ao menos, nos dias de festa, o trabalho braçal ou intelectual, e outros preceitos da Regra. E se mostram que os resultados ficavam muito àquem do empenho dos reformadores, atestam também que alguns progressos se iam fazendo, ainda que mais diminutos do que seria para desejar (4).

O partido contrário à reforma ganhou novas forças e marcou até alguns pontos em 1540, a seguir à morte do Cardeal Infante. Os mon-

---

(1) AN, *Corpo Cronológico,* p.te 2.ª, M. 139, Doc. 158.

(2) Constam do relatório da visita de 1536 a seguir citado. Marcel Bataillon deu-nos interessantes notícias da visita de Fr. Edme de Saulieu, Abade de Claraval, e Fr. Claude de Bronseval, que o secretariou, em 1531-1533 (Vid. *Un itinéraire cistercien à travers l'Espagne et le Portugal au XV^e siècle,* in «Mélanges... Le Gentil», pp. 65 ss.). Algumas há também em Fr. Manuel dos Santos, *ob. cit.,* pp. 332-38.

(3) O título do relatório, em letra moderna, menciona o ano de 1526. Mas é erro manifesto. O texto, em letra do século XVI, não deixa a menor dúvida de que o ano é o de 1536. Aliás, o instrumento de outorga de poderes, assinado pelo Cardeal D. Afonso, está datado de 13 de Janeiro deste último ano. Cfr. Fr. Manuel dos Santos, *ob. cit.,* pp. 339-41.

(4) Cfr. o relatório cit. in AN, *Corporações Religiosas,* Alcobaça, B—50-187.

ges recearam que o governo interior de Alcobaça viesse a cair na mão de seculares casados ou de religiosos de outra Ordem (1). Em Julho, Fr. Gonçalo da Silva, um dos membros mais ilustrados da instituição, teve de deixar o cargo de Prior, sob a pressão dos súbditos, que o substituiram por Fr. Francisco Machado (2). Estalaram, no interior da comunidade, «parcialidades tã mas q̃ teverã poder pera fazerem Cisma. Elegerã novos hoficiaes E q̃brarã portas archas dos Cellos E tisouro [...] e q̃rem E deseiam novidades E reboltas pera poderem ãdar despada E capa» (3). Em 1542, D. João III quis pôr Fr. Francisco Leitão à frente do mosteiro, mas chocou-se com a resistência dos insurrectos de 1540 (4). A situação não era mais calma no Convento de Lorvão, de religiosas, em 1543 (5).

Os contratempos perturbaram mas não anularam o progresso da reforma na Ordem de Cister. D. João III foi destituindo os seus abades da jurisdição temporal; e o Concílio de Trento privou-os da jurisdição espiritual própria dos isentos. O reformador geral de Espanha negociou em 1548 com o Monarca português o restabelecimento da observância regular nos mosteiros deste reino (6). O Cardeal D. Henrique, que sucedeu ao irmão como comendatário, fez, por seu turno, um esforço considerável para melhorar o bem de alma nas igrejas anexas (7). A prolação de tudo isto foi a união dos conventos bernardos em província, sob a suzerania de Alcobaça, em 1567 (8), e, com o desbaste das arestas mais vivas dos costumes abaciais, a prática menos frouxa da Regra de S. Bernardo (9).

---

(1) AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 67, Doc. 77.

(2) AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 67, Docs. 132 e 135.

(3) AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 67, Doc. 134.

(4) AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 71, Doc. 110.

(5) AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 73, Doc. 91.

(6) AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 8, Doc. 121.

(7) Viterbo, *Elucidário*, p. 246.

(8) Cfr. a Bula *Pastoralis officii*, de 26 de Outubro de 1567, no *C. Diplomático*, t. 10.º, pp. 283-89. — De facto, a união começara em 1564 e foi coroada com a aprovação real em 1570. Cfr. Fr. Manuel dos Santos, *ob. cit.*, pp. 521, 525 e 526; BNL, Ms. 1482, F. G..

(9) A reforma da Ordem de Cister em Portugal será por nós estudada analíticamente em artigo a publicar num dos próximos números da revista *Lusitania*

* * *

A acção reformadora foi mais profunda em Santa Cruz de Coimbra. Pode dizer-se, com verdade, que ela atingiu, neste sector da vida monástica, o próprio cerne das coisas.

A crise de Santa Cruz elevara-se a altas proporções no decurso do século XV, tornando-se incerta a própria direcção superior do mosteiro (1). D. Gomes Ferreira, seu prior de 1441 a 1459, não pôde mudar o rumo da vida conventual (2). A reforma empreendida em tempo de D. Afonso V ou de D. João II, não sabemos bem, ficou igualmente sem efeito. A situação, em 1514, era lastimosa e pedia remédio urgente (3). D. Manuel tentou resolvê-la, mas tanto quanto se pode apreciar atra-

---

Sacra. Aí se dará, com a de vários outros, a integra dos documentos agora simplesmente citados e se explanarão os fundamentos de certas afirmações contidas no texto.

(1) Fr. Timóteo dos Mártires, *Crónica de Santa Cruz*, pp. 72, 76 e 81.

(2) Fr. Timóteo, *ob. cit.*, pp. 73-74. — Pouco sabemos da sua actividade em Santa Cruz; é de admitir, no entanto, que tenha tentado a reforma do mosteiro e refundido os seus estatutos segundo o modelo camaldulense. É talvez às constituições elaboradas por ele que se referem os «apontam^{tos} q̃ mãda bastião a.º a ElRey conego de santa cruz», ao dizerem que o Prior Crasteiro não cumpre o «Regim^{to} q̃ ElRey vosso Pay, (*sic*), q̃ Ds. tem, mandou ha esta cassa» (AN, *Gavetas*, XX.ª, M. 2, n.º 45; cfr. *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 35, Doc. 66). O documento não tem data. Uma nota atribui-o a 1514, o que deve estar certo, em virtude da referência a Gaspar Fernandes como antecessor do Crasteiro actual. Ora o Cónego Fernandes foi Crasteiro de 1510 a 1513 (Mártires, *ob. cit.*, p. 100) e não exerceu mais as funções. E que D. Gomes Ferreira se procurou munir de poderes para uma acção profunda não só em Santa Cruz, mas noutros mosteiros de cónegos regrantes, ressalta da Bula de Nicolau V, de 1453, em que se conferem ao Prior de Santa Cruz as necessárias facilidades para a reforma geral da Ordem em Portugal (AN, *Colecção de Bulas*, M. 21, n.º 1).

(3) O Prior Crasteiro ou faltava ou era dos últimos a apresentar-se no Coro; «e se bẽ algũas bezes as oras esta a ellas tam pouco q̃ numca chega ao meo dellas e sayse e bayse pasear p̃la crasta». Mais: «todollos dias tanto q̃ come loguo se vay p̃lla cidade e nõ be senõo a noite e muytos domiĵgos e festas vay gemtar a casa de hũ seu Irmão e numca falla nem acompanha, senã com dous coneguos, q̃ tam pouco estam no coro». Os Cónegos faziam uniões por e contra ele. Um daqueles, Gonçalo Rebelo, desde 1508 ou 1509 que não celebrava Missa. Cfr. os *Apontamentos q̃ manda Bastião Afonso* supra citados.

vés dos escassos elementos existentes, não conseguiu melhorias substanciais (1). Em 1527, os Cónegos, «ainda que regulares, viviam como homens proprietários e com pouca ou nenhuma observância da regra que professavam» (2).

A hora de Santa Cruz chegou, finalmente, no tempo de D. João III. O Prior Crasteiro, D. Brás Lopes (3) foi incumbido em 1526 (4), ou até um pouco antes, de algumas tarefas concretas de reforma. Mas a execução destas não foi fácil, tendo chegado a formalizar-se, segundo parece, artigos de acusação contra D. Brás (5). No verão de 1527, o Soberano pôde verificar *in loco* (6) a incapacidade do crúzio para a obra que trazia entre mãos — e resolveu procurar braço mais forte. O encargo coube a Fr. António de Lisboa, assistido por mais dois monges abalizados da Ordem de S. Jerónimo, Fr. Jorge de Évora e

---

(1) A Bula *Solete Romanus Pontifex*, de 13 de Abril de 1517, solicitada por D. Manuel depois da morte do Prior-Mor e Bispo da Guarda, D. Pedro Gavião (1507-1516), confirmou ao Prior de Santa Cruz os poderes anteriormente concedidos para visitar e reformar todos os mosteiros da Ordem de Santo Agostinho (AN, *Colecção de Bulas*, M. 21, n.º 1). À parte o que se fez no campo da fazenda monástica, no interesse dos padroeiros, claro está (AN, *Gavetas*, XIII.ª, M. 9, n.º 11), tudo se limitou, pelo que nos foi dado apurar, à admissão de uns oito noviços, destinados por D. Manuel ao Coro do Convento, e à revisão do sistema eleitoral das autoridades conventuais (AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 22, Doc. 127; M. 35, Doc. 66; M. 66, Doc. 43).

(2) Mártires, *ob. cit.*, p. 103.—A carta do Prior Crasteiro, D. Brás Lopes, para D. João III, de 10 de Janeiro de 1527 (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 35, Doc. 66), confirma inteiramente a conclusão, mostrando até onde chegara o relaxamento da vida monástica.

(3) Eleito em 24 de Maio de 1525. Exercera já o cargo anteriormente (1505-1510). Cfr. Mártires, *ob. cit.*, pp. 81 e 88.

(4) Apesar do que escreve o Prof. M. Brandão (*Cartas de Fr. Brás*, pp. 2-14), parece-nos incontestável que D. João III foi a Coimbra no segundo semestre de 1526. A conclusão resulta já do documento citado a p. 10, nt. 1, pelo mesmo Professor, e é confirmado pelas primeiras linhas da carta citada acima, na nota 2: «Quando V. A. esteve nesta sua Cidade eu lhe disse...».

(5) Cfr. a carta supra citada de D. Brás Lopes e o auto ou certidão notarial de 8 de Janeiro de 1527, in AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 35, Doc. 66.

(6) Já estava em Coimbra em 10 de Julho de 1527. Cfr. M. Brandão, *Cartas de Fr. Brás*, p. 12.

Fr. Brás de Braga (1). Foi, porém, o último que teve de arcar com a sua responsabilidade quase exclusiva (2).

Fr. Brás era já uma personalidade marcante, ao transpor os humbrais de Santa Cruz, em 13 de Outubro de 1527 (3). Filho de algo, afeiçoado de carácter nas plagas africanas, com dez anos de profissão religiosa (4), viera havia pouco (1525) dos centros cultos da Europa, onde estudara com o seu amigo e confrade Fr. Diogo de Murça durante alguns anos. O evangelismo de Lefèvre e a crítica de Erasmo atraíam então ruidosamente a mocidade. E o ambiente universitário de Paris e Lovaina, se porventura o alertou contra os exageros dos inovadores, deixou-o decerto desarmado perante as sugestões, piedosas e comedidas, da escola fabrista (5).

---

(1) O alvará de 8 de Outubro de 1527 (apud Cardeal Cerejeira, *Clenardo*, pp. 97-98) distribui pelos três a responsabilidade oficial da empresa e é lícito pensar que o intuito de D. João III foi atribuí-la a Fr. António, ainda que auxiliado por outros jerónimos. Cfr. BNL, Caixa 28, Doc. X-5-48, fls. 95 v-96 v.

(2) Lisboa, absorvido pelos seus deveres de Provincial belemita, andava ainda ocupado com a reforma de Tomar. Fr. Jorge já se encontrava no mosteiro da Serra em 1532, quando aí chegou D. Duarte, bastardo do Rei Piedoso. Cfr. *Memórias dos Estudos de S. Jerónimo*, pp. 210, 214 e 246.

(3) É a data inicial da reforma. Cfr. M. Brandão, *Cartas de Fr. Brás*, pp. 16-18; Mártires, *ob. cit.*, p. 104; BNL, *loc. cit.*, fls. 80 e 96.

(4) Professara em 1516, segundo parece, depois de regressar de África, em Pena Longa, sendo Prior Fr. Jorge de Évora (BNL, *loc. cit.*, fls. 85 e 95).

(5) A obra pedagógica de Murça no mosteiro da Costa e a de Braga em Santa Cruz, com o seu plano de estudos trasbordante de Renascença e a introdução do ensino das línguas orientais nos programas escolares, mostram bem a sua adesão ao Humanismo literário (Leitão Ferreira, *Not. Cron. da Universidade*, p.te 2.ª, vol. 1.º, pp. 3-7, e vol. 2.º, pp. 50-63 e 362-67; Cardeal Cerejeira, *Clenardo*, pp. 31-33, 101-103 e 114-16; M. Brandão, *O Colégio das Artes*, vol. 1.º, pp. 33-52; *Memórias dos Estudos de S. Jerónimo*, pp. 213-22). O amor com que Fr. Diogo conservou através da vida, apesar das proibições censórias, alguns dos livros mais significativos de Lefèvre, inculca o seu apreço pelo mestre parisiense. Destacamos os seguintes: *Santi Pauli Epistolae Commentaria, Commentarii initiatorii in quatuor Evangelia* e ainda um outro não identificado (cfr. Prof. Joaquim de Carvalho, *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XVI*, vol. 2.º, pp. 137-38, 142 e 170). Murça possuia também várias obras de Erasmo (V. no fim a *Nota VIII*, n.º 2). Embora não tenhamos prova directa do interesse de Braga por Lefèvre, podemos deduzí-lo de

Paris e Lovaina, nesse tempo, eram também as capitais do espírito de Windesheim. Deschamps concluira pouco antes (1516) a reforma dos cónegos regrantes de Paris, modelo das que depois se fizeram noutras congregações; e na capital brabantina os discípulos de Groot vestiam pressurosamente as galas da Renascença (1). Não é de crer que acontecimentos de tanto relevo deixassem de lhe ferir o espírito de curiosidade.

O seu nome foi proposto a D. João III por Fr. Lisboa, o homem que à força de rogos e insistências lhe dobrou a vontade rebelde à missão de que o queriam incumbir (2). Munido de Bula competente e acompanhado de alguns jerónimos (3), avançou para Coimbra com a certeza de que por trás dele estaria o Rei. O leito que o esperava não era de rosas. Aos espinhos naturais de uma tarefa como a sua, sempre difícil de realizar nos costumes e nas almas, juntaram-se os desgostos movidos pela resistência de muitos a um plano que afectava o jus dos hábitos adquiridos. Alguns cónegos abandonaram o mosteiro em sinal de protesto, e outros foram expulsos por irreformáveis (4). A facção dissidente encontrou protecções valiosas no Paço Real, segundo parece (5). O reformador manteve, no entanto, a disciplina com

---

certos índices. Um deles é o seu contacto com a obra do humanista de Roterdão. A naturalidade da referência feita na carta de 9 de Outubro de 1548, para o Prior de Santa Cruz, certifica-nos não só de que os escritos de Erasmo andavam nas mãos de alguns crúzios, mas ainda de que o próprio reformador os tinha em grande apreço (cfr. M. Brandão, *Cartas de Fr. Brás*, p. 121).

(1) Cfr. Renaudet, *Préréforme et Humanisme cit.*, pp. 218-29, 567-70 e 588-89.

(2) BNL, *loc. cit.*, fls. 95-96.

(3) BNL, *loc. cit.*, fls. 95 v. e 96; Mártires, *ob. cit.*, p. 104.

(4) Cfr. Mártires, *ob. cit.*, p. 104; BNL, *loc. cit.*, fls. 80 e 84 v.—D. Brás Lopes, Prior cessante, doutor pela Universidade de Paris, recusou-se em capítulo a receber a reforma e, em sinal de protesto, saiu do mosteiro, acompanhado de grande número de cónegos. (BNL, *loc. cit.*, fls. 95v-96).

(5) É crível que o Bispo de Coimbra, D. Jorge de Almeida, já nesse tempo apadrinhasse os manejos dos descontentes. Assim se pode concluir da combinação da carta de 8 de Maio de 1541, do Bispo para o Infante D. Henrique (*Instituto*, vol. 1.º, p. 116), com a de 31 de Agosto de 1542, do Infante para Fr. Brás (*idem*, vol. 37.º, pp. 47-48).

pulso forte e fez progredir a passos rápidos o acrisolamento espiritual dos monges (1).

Fr. Brás considerou realizada a primeira fase da reforma nos princípios de 1530. Em 8 de Fevereiro, reuniu pela primeira vez o capítulo,

---

(1) «De hum livro em pasta, q̃. tem por titulo—Catalogo dos Conigos Regulares, q̃. fizerão profissão depois da Reformação: Folhas 2. A treze de 8.bro de 1527 entrou o P. Fr. Bras a pr.ª vez no Real Mostr.º de S.ta Cruz dos Conigos antigos, q̃. poucos aceitarão a reforma, não podendo acabar consigo deyxar a relaxada vida em q̃. viviam o P.e os acommodou nas Igr.as do Mostr.º, e em outros lugares. Começou a plantar aquelle jardim da Cruz escolhendo p.ª elle taes plantas, q̃. merecessem esta ditoza sorte; e como N. S.r sempre ajuda os bons intentos em breve as achou quaes dezejava, e com ellas, e com alguns noviços q̃. achou dos conigos antigos começou a nova reformação com tanto aperto, silencio e clauzura, q̃. nem a Cartuja lhe fazia ventagem, e tanto, q̃ reparando ElRey D. João o 3.º neste aperto excessivo, disse ao Reformador, q̃. parecia exceder m.to o modo, e q̃. não era possivel poderem os novos religiosos com tanto rigor, ao q̃. o Reformador respondeu, q̃. não era seu entento ficarem ao diante com elle mas, q̃. se queria haver nessa reformação, e principio della, como hum prudente jardineyro, q̃. p.ª endireytar a vara do enxerto, ou vergontea, q.do esta trocida a dobra m.to p.ª a p.te contraria, p.ª q̃. q.do a largue fique direita e em seu lugar» (BNL, *idem*, fls. 84-84 v). O resultado foi admirável: «Deste rigor e sant.e dos nossos pr.os P.es (diz o P.e q̃. deyxou esta memoria) ouvi dizer muitas couzas a meu P.e Mestre D. Paulo varão muy virtuozo e contemplativo, q̃. foi dos pr.os q̃. inda alcançarão aquella id.e dourada e em particular me disse, q̃. se guardava com tanto rigor a clausura inda, dentro do Most.º, q̃. nem a horta delle hião, nem p.ª ella havia porta, e q̃. m.to depois andando o tempo se abrio a q̃. agora tem, e se contentavão so com a vista, e esta ainda por entre grades de ferro, q̃. não havia janela assim das cellas como dos topos dos Dormitorios, q̃. não as tivesse, e ainda hoje muitas as tem. Mais me disse, q̃. se goardava o silencio com tanto rigor, q̃. de nenhũa maneira podião huns religiozos fallar com os outros e q.do havia neg.º em materia forçoza do bem commum, q̃. havião de ser as palavras imperfeitas, e por assenos, e q̃. q.do algum religioso andava desconsolado, q̃. lhe concedia o Prelado por grande privilégio, q̃. em certo lugar publico, ja p.ª isso limitado pudesse fallar com algum religiozo velho exemplar, e isto Cubertas as cabeças e rostos com as mangas das sobrepelizes e em bayxa vox como q̃.m se confessa, pello q̃. todos em conformid.e se davão de todo o coração ao Sr. fallando de continuo com elle, fazendolhe suas oraçoens jaculatorias, e tão afervorados na memoria da sacratissima payxão q̃. todos seos s.tos exercicios paravão em continuas disciplinas, e tomavão pellas capellas privadas do Mostr.º de q̃. dava signal o m.to sangue de q̃. estavão regadas» (*id.*, fls. 84v-85).

que elegeu Prior Crasteiro o Cónego D. Dionísio de Morais (1). Pensou logo na restauração de outros mosteiros e na fusão de todos os reformados numa congregação. Em Abril de 1538, obtidos as bulas necessárias, apresentou-se com oito crúzios de confiança em S. Vicente de Fora, que desde logo ficou unido a Coimbra (2). E não muito depois fez o mesmo com S. Salvador de Grijó (3). Nos meados do ano seguinte, foi criada por Breve do Papa Paulo III a Congregação de Santa Cruz, constituída por este mosteiro e pelos de S. Vicente e Grijó. Os Priores de Coimbra seriam simultâneamente Gerais de toda a Gongregação (4). O primeiro destes foi o célebre D. Bento, que alguns dizem de Camões (5).

A união estendeu-se depois a outras comunidades, abrangendo sucessivamente os mosteiros da Serra do Pilar, Moreira, Nandim (Famalicão), S. Jorge e Refojos de Lima (6). Apesar de organizada a Congregação e aceites as constituições de Fr. Brás desde 1539, a presença deste à frente dos crúzios continuou a ser de necessidade para manter e alargar o âmbito da reforma (7).

---

(1) Mártires, *ob. cit.*, p. 105; BNL, *loc. cit.*, fl. 80.

(2) Mártires, *ob. cit.*, p. 106; BNL, *loc. cit.*, fl. 80.

(3) Mártires (*ob. cit.*, pp. 108-109) diz que a Bula chegou em 1539, tendo o Prior D. Bento tomado posse do Mosteiro em 6 de Agosto daquele ano. A união é, porém, anterior a este dia, pois de outro modo não teria sido possível ao Prior (D. Bento de Abrantes) e ao Procurador de Grijó tomarem parte em 29 e 30 de Julho de 1539 no Capítulo reunido em execução do Breve de Paulo III para a eleição do primeiro Geral (Mártires, *ob. cit.*, pp. 107-108). E a reforma remonta provàvelmente ao ano de 1537 em que o crúzio D. Bento de Abrantes foi eleito Prior-Mor do Mosteiro (Mártires, *ob. cit.*, p. 25).

(4) Mártires, *ob. cit.*, p. 106; BNL, *loc. cit.*, fls. 80-80 v.

(5) Sobre a identidade deste D. Bento, veja-se o estudo de J. Pinto Loureiro nos aditamentos às *Not. Cronológicos*, de L. Ferreira, p.te 2.ª, vol. 1.º, pp. 695-714.

(6) Mártires, *ob. cit.*, pp. 26, 117 e 213; AN, *Mosteiros e Conventos*, Est. 6, Caixa 30, S. 25, p.te 1.ª, fls. 3 e 32.—A reforma do mosteiro de S. Jorge (Coimbra) foi obra, em grande parte, de Fr. António de Portalegre, embora debaixo das vistas do reformador apostólico. Cfr. M. Brandão, *Cartas de Fr. Brás*, pp. 111 e 117.

(7) Os seus poderes foram confirmados pela Bula *Ex parte celsitudinis vestrae*, de 10 de Junho de 1539, que autorizou também o Rei a dar-lhe sucessor no caso da sua falta ou demissão (*C. Diplomático*, vol. 4.º, p. 34). O documento foi levado ao conhecimento régio pela Penitenciária Apostólica em 19 de Novembro de 1539 (*id.*, p. 220).

Os elementos informativos sobre o espírito que animou a restauração de Santa Cruz, não são abundantes. Quer-nos parecer, no entanto, que refulgem neles clarões de Windesheim com lampejos de Renascença.

O parentesco sobressai logo, se não nos enganamos, nos seus aspectos administrativos. A ideia da organização dos cónegos regrantes numa congregação geral, recebida e implantada por Fr. Brás em Santa Cruz, corresponde à orientação bem conhecida dos discípulos de Gerard Groot, quer nos Países-Baixos, quer na Alemanha e na França (1). O mesmo se dirá da sua actuação no capítulo patrimonial. Como se sabe, os bens que produziam as rendas do Priorado foram incorporados, em grande parte, na fazenda da Universidade e das Dioceses de Leiria e Portalegre (2). Por outro lado, no intuito de libertar os monges da presença e ingerência dos estranhos, assinaram-se concordatas nem sempre econòmicamente vantajosas para os crúzios. A conduta do reformador nesta matéria corresponde, sem dúvida, à política joanina, que tendia simultâneamente à criação de receitas para os Infantes e grandes do Reino e à extinção do governo dos mosteiros por intrusos (3). Mas reflecte também o sistema de Mombaer e seus confrades nos conventos de Paris (4).

O elemento mais directo de apreciação da reforma de Fr. Brás é o *Livro das Constituições e Costumes que se guardam em Santa Cruz* (5). À semelhança do regulamento dos mosteiros unidos a Livry, divide-se em três partes, cada uma das quais de conteúdo aproximado ao do modelo francês (6). Desde 1539, constituiu uma segunda regra para as comunidades congregadas (7).

---

(1) Cfr. Renaudet, *ob. cit.*, pp. 70, 213-14 e 445-49.

(2) Cfr. Leitão Ferreira, *Not. Cron.*, p.te 1.ª, pp. 833, 840-46, 877-78 e 885-86.

(3) V., no fim, a *Nota III*, n.º 5.

(4) Cfr. Renaudet, *ob. cit.*, pp. 192-93, 226 e 246-47.

(5) Saiu em primeira impressão em 1532 e foi, seguidamente, reeditado em 1534, 1536, 1544, 1548, 1553 e 1558. Cfr. Sousa Viterbo, *O Movimento Tipográfico em Portugal*, in Instituto, vol. 70.º, pp. 463-64 e 493-96.

(6) Na 1.ª, trata da clausura, silêncio e ofícios conventuais; na 2.ª, das cerimónias e observâncias regulares; na 3.ª, dos meios próprios para garantir a reforma.

(7) As *Constituições* foram aceites e recebidas como lei permanente pela primeira visitação geral, reunida na 1.ª Semana do Advento, a 1 de Dezembro de 1539,

O reformador apoiou o edifício espiritual de Santa Cruz em três pilares insubstituíveis: o recolhimento, o silêncio e a clausura. São os «cercos [isto é, a muralha protectora] de todo o horto da religião» (1). O cuidado com que tudo dispôs para o seu pleno florescimento, está a declarar o conceito em que os tinha como meios de acesso à contemplação dos mistérios e grandezas de Deus (2). Os priores não estavam menos sujeitos que os cónegos e irmãos à obrigação da clausura e do silêncio. Só nos casos expressamente previstos podiam transpor os muros do convento e, ainda assim, haviam de se fazer acompanhar dos religiosos para isso deputados pelos padres conselheiros (3). E em matéria de silêncio não gozavam senão das isenções estrictamente derivadas do exercício do seu cargo.

Assentes o silêncio, o recolhimento e a abstracção concomitante das coisas deste mundo como bases psicológicas da vida espiritual, importava não esquecer as suas condições morais, ou seja as virtudes teologais e cardiais, a prática sacramental, a penitência, etc. Essas condições formula-as ele, quase de seguida, ao tratar dos deveres do mestre de noviços, estabelecendo, ainda aí, a primazia do elemento interior sobre o elemento formal. O mestre — diz — deverá inculcar aos noviços o valor estrutural da humildade, pois «para subir à alteza

---

(Mártires, *ob. cit.*, p. 109; BNL, *loc. cit.*, fl. 80 v; AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 66, Doc. 43, que é o auto de aceitação das *Constituições* e tem data de 2-XII-539). Tinham sido, porém, objecto de crítica por parte dos adversários de Fr. Brás: «E quãto aas tres determinações ou limitações q̃ fizerã os padres aquẽ el Rey nosso snõr mandou ver as tres duvidas que moveo ho Bp̃o de lamego sobre a Confirmaçã das ditas nossas constituições, non as Reçebemos. e lhes daremos Reposta em forma» (AN, *loc. cit.*).

(1) *Constituições*, p. III . — Os dois primeiros capítulos das *Constituições*, à imitação dos estatutos de Livry, são dedicadas à clausura e ao silêncio.

(2) «Certo, estes dous costumes [clausura e silêncio], como bases e colunas da nossa reformação, sobre todos encomendo a vós, amados filhos em Jesus Cristo, os quais espiritualmente gerei nas entranhas da caridade e como senhores criei, servi e doutrinei» (*Constituiições*, p.te 1.ª, cap. 2.º in fine).

(3) *Constituições*, p.te 1.ª, cap. 1.º. — Para os cónegos, a regra da clausura era tão apertada, que até para falarem no mosteiro com as pessoas de família precisavam de prévia licença do superior. As disposições do estatuto de Livry sobre a clausura e o silêncio são idênticas às do nosso.

da vida bemaventurada, não há aí outra tão certa escada, em cuja figura viu Jacob em espírito a escada que da terra tocava no céu, pela qual subiam e descendiam os anjos; e assim, os espíritos angélicos dos contemplativos, ameude subindo por contemplação das cousas celestiais, descem pela escada figurativa da humildade» (1). Quem praticar a humildade nos seus diversos graus, estará apto moralmente para a vida contemplativa (2). Mas não há dúvida, para D. Brás, que as penitências — jejuns, disciplinas, confissão pública de certas faltas, etc. — activam notàvelmente o espírito de humildade. O regulamento indica por isso minuciosamente os dias de jejum e disciplina. Além das sextas feiras da Quaresma, são de disciplina colectiva obrigatória a quinta, sexta e sábado da Semana Santa (3). O jejum observava-se em todas as sextas-feiras do ano, excepto se alguma caisse no dia de Natal, e, ainda, durante o Advento, desde o Domingo da Quinquagéssima até ao fim da Quaresma, nas rogações da Ascenção, nas vigílias da festa de Santo Agostinho e das festas dúplices maiores de Nossa Senhora, em todos os mais dias preceituados pelo comum da Igreja

(1) *Constituições,* p.te 1.ª, cap. 7.º, p. IX v.

(2) São 12 os graus da humildade. «O 1.º é que [os cónegos], por amor de Deus, guardem seus preceitos e mandamentos. O 2.º, que, não amando a própria vontade, não se deleitem em cumprir os seus desejos. O 3.º, que por amor de Deus sejam obedientes de vontade a seus maiores. O 4.º, que, menosprezadas as cousas temporais e transitórias do mundo, abracem de vontade a pobreza, não possuindo cousa própria. O 5.º, que se confessem pura e distintamente, e todas as cuidações que vierem ao seu coração, a seu prior e a seu mestre não escondam. O 6.º, que, contentes de todo o desprezo e baixeza, se julguem por servos indignos. O 7.º, que não somente se pronunciem com a língua, mas ainda no coração se tenham por mais baixos e vis que todos, e todas as cousas dos outros julguem serem feitas com boa intenção. O 8.º, que nenhuma cousa façam, salvo aquilo que a comum regra e exemplo dos antigos os exortarem. O 9.º, que sejam muito honradores da clausura e silêncio, não falando com alguém sem licença, e que com gravidade, humildemente e a baixa voz e razoavelmente, respondam ao que lhes perguntarem. O 10.º, que ao riso não sejam prontos, nem recontem nem se gloriem da nobreza ou riquezas de seus parentes, nem se louvem da honra que haviam no século. O 11.º, que sejam muito pacientes, conhecendo sempre sua culpa no capítulo e em outra qualquer parte que forem repreendidos. O 12.º e último é que com coração e corpo mostrem sempre em toda a parte humildade...» (*Constituições,* p.te 1.ª, cap. 7.º, pp. IX v-X).

(3) *Constituições,* p.te 2.ª, cap. 22.º, pp. XXXVIII v-XXXIX.

ou pelo particular da Diocese (1). A abstinência praticava-se todas as quartas feiras, excepto nas oitavas do Natal e da Páscoa, e no dia de Natal quando caisse em sexta feira (2).

O espírito e a organização da vida monástica, tal como os estatutos os concebem, são de tipo acentuadamente evangélico.

O mandato dos priores, tanto do geral como dos locais, era de três anos e não podia ser renovado na eleição imediata (3). O mandato não incluía poderes para alterar as regras estabelecidas nas Constituições, nem tão pouco para preterir a autoridade do capítulo geral revogando as suas decisões ou introduzindo costumes ainda não sancionados por ele (4). O prior não gozava de qualquer privilégio de hábito, de mesa ou de leito em relação aos cónegos e irmãos. Era um deles, apenas com certas obrigações particulares (5). A sua autoridade estava limitada pelo dever de consultar e seguir o parecer dos conselheiros eleitos em capítulo para o assistirem (6). Mas para a admissão de noviços ou de professos e para os demais assuntos de importância, devia convocar o capítulo e conformar-se com as decisões tomadas por este (7). Os cónegos deviam tratar-se uns aos outros por «irmão» e «vós», sem mais cerimónias nem diferenças (8). A pobreza e o labor intelectual ou manual tornam-se deveres comuns, a que ninguém poderá subtrair-se sem incorrer em penas graves (9).

---

(1) *Constituições*, p.te 2.ª, cap. 29.º, p. XLV.

(2) *Constituições*, p.te 2.ª, cap. 29.º, p. XLV v.

(3) *Constituições*, p.te 1.ª, cap. 4.º, pp. VI-VI v. — O sistema de Livry era o mesmo, apenas com a diferença de que a eleição se fazia no 3.º e não no 2.º domingo depois da Páscoa.

(4) *Constituições*, p.te 1.ª, cap. 4.º, pp. VI v-VII; p.te 3.ª, cap. 2.º, p. XLVIII. — É o mesmo o regime de Livry.

(5) Assim o estatuem também os regulamentos de Livry.

(6) *Constituições*, p.te 1.ª, cap. 5.º, pp. VII-VIII.

(7) *Constituições*, p.te 1.ª, cap. 5.º, p. VIII; p.te 2.ª, cap. 19.º, p. XXXV. — Determinação idêntica nos estatutos de Livry.

(8) Assim o determinou a visitação geral de 1539. (AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 66, D. 43; cfr. *Constituições*, p.te 1.ª, cap. 8.º, p. VI). Era também o sistema de Livry.

(9) «É de notar que enquanto na carta e profissão do novo professo se diz que promete obediência segundo a regra, etc., entendemos juntamente com ela, Pobreza e Castidade» (*Constituições*, pte. 2.ª, cap. 19.º, p. XXXVI).

O terceiro livro das *Constituições* é especialmente consagrado à defesa e garantia da reforma que elas põem em vigor. No livro 1.º, tinha-se acentuado já o cuidado que devia ser posto na formação dos noviços (1), e estabelecera-se como devia ser eleito o Prior Geral (2), «reformador e visitador de toda a nossa Congregação» (3). Agora, porém, vai-se mais longe. Preceitua-se a obrigação de os priores e visitadores dos conventos não faltarem ao capítulo e visitação gerais, onde se elegem os visitadores para o triénio e se toma conhecimento de todas as sugestões ou reclamações que os cónegos queiram apresentar verbalmente ou por escrito (4). A visita ou inspecção pode ser preservativa ou punitiva e é feita por visitadores estranhos ao convento visitado (5). A visitação pode passar, no entanto, de preservativa a punitiva. Basta para isso que o Prior seja achado em falta grave (6). Por outro lado, os cónegos, noviços e conversos deviam reunir-se uma vez por semana em capítulo e nele confessar públicamente as infracções ao regulamento. No seu silêncio, seriam acusados pelas proclamadores se delas tivessem notícia (7). As negligências, os actos de

---

(1) *Constituições*, p.te 1.ª, cap. 7.º, e p.te 2.ª, cap. 19.º.—O capítulo 19.º é nìtidamente decalcado sobre a disposição correspondente de Livry, até na idade de admissão ao noviciado (18 anos).

(2) «... o superior e cabeça da nossa Congregação é o Prior de Santa Cruz, o qual de três em três anos será eleito pelos cónegos presbíteros, diáconos e subdiáconos que estiverem por moradores no dito mosteiro de Santa Cruz e tiverem voz em capítulo, e, bem assim, pelos priores e procuradores que vierem ao capítulo geral» (*Constituições*, p.te 1.ª, cap. 4.º, p. VI).

(3) *Constituições*, p.te 1.ª, cap. 4.º, p. VI.

(4) *Constituições*, p.te 3.ª, caps. 1.º, 2.º e 4.º. — Disposições semelhantes nos estatutos de Livry.

(5) *Constituições*, p.te 3.ª, cap. 4.º, pp. LI-LII.—A visitação preservativa era feita no meio do mandato do Prior respectivo, «perguntando [os visitadores] em apartado a cada um dos cónegos do capítulo principal e oficiais da casa, pelo modo que o Prior tem no seu regimento» (*id.*, p.te 3.ª, cap. 5.º, pp. LII ½-LIII). A visitação punitiva realizava-se no fim do priorado e tinha em vista castigar as irregularidades cometidas (*id.*, cap. 6.º, p. LIII ½-LX). Nos Estatutos de Livry, adopta-se o mesmo sistema.

(6) Por exemplo: heresia, simonia, pecado carnal, furto, perjúrio, administração infiel, obtenção de graças e privilégios contra as Constituições, etc., (*id.*, cap. 5.º, p. LIII).

(7) *Constituições*, p.te 1.ª, cap. 12.º; p.te 3.ª, cap. 7.º.

indisciplina, os desacatos ao regulamento e os pecados públicos (enquanto faltas disciplinares) são punidas com penas temporais que vão do regresso ao noviciado à prisão no aljube privativo (1).

Não são só as *Constituições e Costumes* que nos induzem a aproximar a reforma de Santa Cruz do pensamento de Windesheim (2). As coincidências manifestam-se noutros pontos de não menor importância. É o caso da preferência de Fr. Brás pela cultura escriturária e patrística, contra a cultura escolástica. A directriz reflecte, sem dúvida, a tendência coeva para a renovação dos quadros ideológicos e pedagógicos do país. O Humanismo entrava então a grande velocidade pela fronteira dentro (3). Mas será bom não esquecer que em 1528, quando Fr. Brás mandou vir de Paris os primeiros lentes para os ginásios de Santa Cruz, a tendência apenas começava a esboçar-se. E mais tarde, já com a Universidade em Coimbra, o ensino superior seguiu ainda por algum tempo os trilhos do escolasticismo (4). Ora o reformador procedeu logo de princípio como quem conhecia a orientação intelectual dos Monges de Windesheim (5). É notável que o seu plano escolar

---

(1) *Idem*, p.te 3.ª, caps. 8.º a 13.º.

(2) A aproximação das *Constituições* com os estatutos de Livry podia ser levada mais longe do que o fizemos. Assim, a p.te 2.ª, cap. XXVI, p. XLII («... se os que forem enviados fora do mosteiro houverem de fazer detença de alguns dias no caminho até que partam, recebam a benção do Prior») e cap. 18.º (conforme o qual os cónegos presbíteros devem comungar nas festas do Natal, Páscoa e Pentecostes, nos primeiros domingos do Advento, da Quaresma e do mês), etc., contêm preceitos análogos aos de Livry.

(3) D. Francisco de Melo regressou do estrangeiro em 1524; Fr. Brás de Braga em 1525; Sá de Miranda em 1526; A. de Resende em 1532 (?); Fr. Diogo de Murça e Inácio de Morais em 1533; Jorge Coelho em 1537. Clenardo chegou a Portugal em 1533, Vicente Fabrício em 1534, Vazeu em 1537. O movimento de Alcalá, que ateou o fogo humanista nas universidades peninsulares, fez-se sentir entre nós a partir de 1520, mas lentamente.

(4) Dos três lentes que primeiro regeram teologia em Coimbra — Afonso de Prado, Francisco de Monzon e Fr. Juan Pedraza, O. P. — apenas o segundo tinha algumas afinidades espirituais com Fr. Brás, como noutro capítulo se verá. Parece sintomático como indício da mentalidade dominante...

(5) Permita-se-nos chamar a atenção para dois pormenores que podem esclarecer o texto. Só um se refere directamente a Fr. Brás; mas tocando o outro à cultura e acção de um dos seus amigos mais dilectos, ambos se afiguram susceptíveis

incluísse o grego e o hebraico, uma inovação que, além de quebradura de asa pelo humanismo literário, revela o apego do frade de S. Jerónimo às novas perspectivas da cultura teológica.

A hipótese da inspiração da reforma de Santa Cruz nos cânones de Windesheim tem contra si a total ausência de indícios comprovativos da divulgação das obras de Rusbróquio entre os nossos cónegos regrantes (1). Mas o argumento parece-nos pouco significativo. Com efeito, Rusbróquio tinha caído em desgraça perante os espíritos de formação escolástica, desde a crítica de Gerson às *Núpcias Espirituais*. Os próprios monges de Windesheim viram-se suspeitados, uma e outra vez, na sua ortodoxia, pelo apreço que lhe davam. A má reputação do místico avançou depois, com a reedição das *Núpcias* por Lefèvre d'Étaples. É difícil admitir que a fama não tivesse chegado a Portugal. Só

---

de ajudarem a interpretar-lhe o pensamento. É facto averiguado o empenho do reformador de Santa Cruz em elevar e modernizar o nível intelectual dos Cónegos Regrantes, fazendo da aplicação literária uma das suas ocupações permanentes. Ora a aplicação literária, com fulcro nas três línguas clássicas — latim, grego e hebraico — devia conduzir à exegese bíblica e à teologia patrística, como ia sucedendo no resto da Europa. Estranho seria, na verdade, que Fr. Brás, filho de Paris e de Lovaina, separasse os estudos linguísticos do seu corolário natural — a teologia de base escriturária e patrística. Que assim devia ser, ressalta da reforma pedagógica actuada por Fr. Diogo de Murça nas escolas de S. Jerónimo, pelo menos depois da sua transferência para o Mosteiro da Costa. Não se ignora, com efeito, que a reforma de Murça se caracteriza pelo largo predomínio dos estudos escriturários e patrísticos sobre os escolásticos. Numa época em que a Universidade de Paris e um dos conselheiros pedagógicos de D. João III — o velho Principal de Santa Bárbara, Diogo de Gouveia — ainda se batiam pela disciplina escolástica, já ele assentava o curso teológico na rocha firme da Sagrada Escritura, com uma lição diária de S. Paulo (Vid. Prof. Mário Brandão, *Alguns documentos*..., pp. 50-51). Certo, os frades jerónimos não precisavam da lição de Windesheim para aprenderem o que fizeram. Mas precisavam do seu exemplo como incentivo e talvez, sobretudo, como argumento. Merece ponderação o facto de a reforma pedagógica ter começado em Portugal pelos mosteiros de S. Jerónimo e de Santa Cruz, ambos da regra de Santo Agostinho e por isso, também, ambos afins de Windesheim.

(1) Rusbróquio, como se sabe, foi o fundador do convento dos cónegos regrantes de Groenendael (Holanda) e o principal mestre espiritual de Gerard Groot e da Congregação de Windesheim. Cfr. L. Brigué, DTC, s. v. *Ruysbroeck*, t. 14.º, p.te 1.º, cols. 409-10 e 419; Renaudet, *ob. cit.*, pp. 68-71.

assim se explica que as bibliografias não registem uma única edição portuguesa de escritos do místico Doutor no século XVI (1) e que as referências à obra e ao autor sejam escassíssimas nesta época (2). O silêncio dos índices expurgatórios é também um sintoma adverso à circulação das prosas do mestre holandês no nosso país.

Mas os crúzios, se não leram nem meditaram os compêndios de Rusbróquio, tiveram à mão, como livro de texto, o *Espelho da Perfeição* do seu mais próximo discípulo e directo continuador — o franciscano Henrique Hárfio (3). A dívida deste para com aquele está hoje largamente comprovada (4). E isso parece querer dizer que a sua escolha, longe de um acaso ou de preferência meramente subjectiva, revela um propósito determinado, qual o de encaminhar os cónegos de Santa Cruz pelas veredas do misticismo rusbroquiano.

Fr. Brás considerava a doutrina do *Espelho da Perfeição* mais divina que humana (5). As suas linhas mestras, com efeito, desenvolvem admiràvelmente aqueles princípios de recolhimento e desmundanização que ele assentara como pilares insubstituíveis da vida espi-

---

(1) O atrazo em que se encontram os catálogos de manuscritos, não se compadece com uma afirmação tão absoluta quanto à inexistência de traduções manuscritas. Certo é, porém, que até hoje ninguém as encontrou, tendo falhado também as nossas próprias pesquisas nesse sentido.

(2) Rusbróquio foi, no entanto, conhecido em Portugal no século XVI, como mostraremos no capítulo sobre os iluminados.

(3) Saiu da tipografia de Santa Cruz, prefaciado por Fr. Brás, em 1533, e, a darmos crédito ao *Incipit*, teria sido trasladado do latim a português pelos próprios cónegos.

(4) Cfr. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris, 1945, 2.ª parte; Jean Dagens, *Bérulle*, p. 106; M. Robotte, DTC, s. v. *Guil. Hierpe*, t. 2.º, p.te 2.ª, col. 110.

(5) «.... foi a tenção deste Doutor, repreendendo os vícios espirituais, ensinar o mais perfeito caminho não tão somente para alcançarmos muitos graus de glória, mas ainda para sermos assim [= tão] aprisicados [= apriscicados (de aprisco)? aplicados?] que sejamos, conforme a doutrina do Apóstolo, uma cousa com Deus. Escrevendo este livro e dando-o por espelho aos que perfeitamente desejam viver, obra até ao presente nunca vista em nossas mãos, e, em verdade, segundo se crê, mais divina que humana...» (*Espelho da Perfeição*, Epistola prohemial de frey Bras frade hieronimo, pp. II-III).

ritual, no limiar das *Constituições e Costumes* (1). Apontam também para a implantação de uma prática religiosa substancial, segundo o espírito, como Lefèvre e Erasmo pretendiam e os monges de Windesheim exercitavam (2). E, enfim, retomando as preferências e aderências do misticismo iluminado, de Eckart a Rusbróquio, passando pela Beata Ângela de Foligno, Hugo de Balma, os vitorinos, os beguínos e os irmãos do espírito livre, lança as bases da união contemplativa em termos que frisam os do quietismo cristão ou panteísta daquela época (3).

Se aproximarmos estes elementos de um outro dado — a publicação da *Inocentíssima Morte e Paixão de Nosso Senhor* de Fr. Antó-

---

(1) «Primeiramente, convém ao homem, para que possa chegar-se e unir-se a Deus, fazer perfeita mortificação, negação e apartamento de si mesmo de todas aquelas cousas que algum impedimento podem causar no nosso espírito .... Segundamente, convém .... conseguir uma conjugação [entre Deus e as superiores forças do nosso espírito], sem meio, amorosa e perseverante, em tal guisa que todas as criaturas, apartadas e levantadas sobre todas as cousas que abaixo de Deus podem ser, em só Deus e Senhor Nosso Jesus Cristo possamos repousar» (Hárfio, *Espelho da Perfeição*, l. 1.º, cap. 1.º, pp. I-II).

(2) «.... se pode perguntar .... se porventura se requer de necessidade, ao estado de perfeição, o negamento das cousas temporais e voluntária pobreza. Ao que pode ser dada tal resposta, a saber: que a perfeição, essencialmente, não consiste na pobreza ou nos três votos substanciais; antes, certo, consiste em ser semelhante a Cristo pelas virtudes [= disposições duradouras para boas acções] espirituais e interiores. Porque a pobreza voluntária e os outros votos exteriores são uns preparamentos, ajudas e exercícios para mais facilmente e mais cedo vir à perfeição .... Pode porém cada um vir à perfeição sem estes três votos, porque Abraão perfeito foi sem embargo que teve mulher e muitas possessões [= propriedades]» (*id., ibid.*, pp. II-II). Cfr. com o texto de Lefèvre, citado a p. 17, nt. 1.

(3) «.... o amor servil, com o qual cada um ama muito a si mesmo, ... pode ser conhecido em três coisas. A 1.ª é que em suas boas obras têm respeito .... que não sejam injuriados, virtuperados ou desprezados dos outros; nem padeçam alguma coisa de dano nos bens temporais; nem a consciência que murmura os atormente, nem a pena do purgatório ou do inferno os queime; ou ainda porque consigam louvor humano, bens temporais, dons espirituais, influência sensível da graça ou doçura de devoção e, outras vezes, de revelações ou visões; ou, finalmente, porque consigam a vida eterna .... Conhece-se, segundamente, este amor servil nisto, a saber: que os seus seguidores estimam muito as suas boas obras, presumindo mais na esperança e merecimentos das suas obras boas, que na liberdade dos filhos de Deus, a qual mereceu Cristo com o seu precioso sangue e sobre a qual só certamente deveriam eles de

nio de Portalegre (1) — teremos completado o quadro de apreciação dos ideais que nortearam a reforma de Santa Cruz. Ora esse quadro deixa transparecer — cremos — uma ânsia de solução mística, ainda mais que ascética, dos problemas da vida. E todo ele inculca, por assim dizer, uma adesão às orientações básicas do reformismo católico na sua versão windesheimeano-humanista.

* * *

A semelhança de nomes atrai-nos agora a falar dos Eremitas de Santo Agostinho (2), antes mesmo de referirmos, como pedia a ordem natural da exposição, os passos da reforma beneditina. Diremos, pois, o pouco que sabemos sobre o assunto.

É duvidoso o ano inicial do movimento restaurador. As palavras de Fr. Brás de Braga (3) podem dar a entender que ele começou entre 1527 e 1533 (4). É certo, porém, que em 1543 marchava já a bandeiras despregadas (5).

---

repousar .... O 3.º em que se conhece este amor servil, é que estes homens, se não esperassem receber prémio de Deus, a saber: graça no presente ou glória no futuro, jamais serviriam a Deus com tanto estudo, e estes em estado péssimo e perigoso estão» (*id., ib.*, pp. v-vi v).

(1) A 1.ª edição saiu da tipografia de João Barreira (Coimbra) em 1547, por ordem e à custa de Fr. Brás, segundo a indicação do cólofon. V., no fim, a *Nota XVI*.

(2) Também chamados gracianos e agostinhos calçados. A sua regra é diferente da dos cónegos regrantes, mas é um só o espírito das duas congregações.

(3) «[D. João III] reformou em religião as principais e mais antigas ordens do reino, a saber: Cristo, Santo Agostinho e S. Bernardo, das quais foi a primeira esta casa de Santa Cruz» (*Espelho da Perfeição*, Proémio).

(4) Fr. Brás não entra em linha de conta com a tentativa de Fr. Teófilo, vigário geral de 1518 a 1520, depois da crise que originou a destituição do Provincial anterior (BNL, *Memória dos Provinciais*, Ms. 645). A tentativa não parece, com efeito, ter surtido qualquer resultado, em parte talvez pela protecção que o elemento relaxado encontrou na Corte. É, pelo menos, um facto a instabilidade do provincialato no ano de 1520. Em 4 de Abril de 1521, o Geral Fr. Gabriel de Veneza revogou, a pedido do Rei, os vigários gerais, e em 20 de Dezembro estranhou ao novo Provincial, Fr. António de Chelas, o sistema de rigor de que estava a usar, o qual já levara à fuga uns 30 religiosos (BNL, *Registo dos Gerais*, Ms. 645).

(5) «... Reformação do Convento de Tomar, cabeça da Ordem de Cristo. Reformação de Santa Cruz de Coimbra. Reformação da Ordem de Santo Agos-

A grande reforma data de 1535. A Ordem passara no ano anterior por uma crise disciplinar grave, sendo agitadíssimo o capítulo realizado no convento de Penafirme (Torres Vedras). Um frade, cujo nome não é revelado pelo cronista, mas que dispunha inegàvelmente da protecção de D. João III (1), angariou então muitos votos para se fazer eleger provincial. Os confrades opuseram-se, porém, aos seus desígnios e deram o cargo a Fr. João Filipe (2). O vencido, que mais tarde deixou a Província e finalmente a própria Ordem, não se conformou com a derrota. Meses depois (3), Fr. João foi destituído, vindo substituí-lo Fr. Tomás de Vila Nova, na qualidade de Vigário Geral. No mesmo ano ainda, o capítulo reunido em Lisboa elegeu provincial Fr. André Torneiro, despedindo com isso Vila Nova das funções que exercia (4).

As desinteligências e dissídios que acabamos de referir, eram o

---

tinho, S. Domingos e do Carmo» (D. Fr. João Soares, O. S. A., *Livro de la Verdad de la Fe,* dedicatória a D. João III).

(1) Quem seria ele? Cremos não errar o alvo apontando para o futuro Bispo de Coimbra, D. Fr. João Soares. Teria então 27 anos, se não falha F. de Almeida — do que temos dúvidas — na idade e data da profissão (*História da Igreja,* t. 3.º, p.te 2.ª, p. 758), mas já o acompanhava a fama de pregador insigne e a simpatia de D. João III que, pouco depois, o nomeava aio do Infante D. Filipe († 1539) e seu confessor pessoal. Em data incerta, mas forçosamente anterior a 1542, foi isento da vida conventual (*C. Diplomático,* t. 5.º, p. 136) e talvez até desincorporado da Província. Em 1545, com a nomeação para o Bispado de Coimbra, deixou o hábito e a Ordem. Não é de estranhar que Fr. Hieronimo Roman lhe calasse o nome. A isso o impeliam tanto a discreção (Soares falecera ainda recentemente — 1572 — e tinha exercido em vida cargos de alto relevo) como a necessidade, dados os cortes e modificações do texto a que se viu obrigado pela censura inquisitorial, como resulta da nota liminar de um dos censores.

(2) A *Memória dos Provinciais,* Ms. cit. da BNL, chama-lhe Fr. João Franco e di-lo eleito em Penafirme.

(3) A *Memória dos Provinciais cit.,* reporta quer a destituição de Fr. João, quer a eleição de Fr. André, ao ano de 1535. Mas há engano, se é exacto, como consta do *Registo dos Gerais cit.* que Vila Franca foi nomeado por patente de 19 de Janeiro de 1535.

(4) *Memória dos Provinciais citada.* Cfr. Fr. Hierónimo Roman, *Historia de Fr. Luis de Montoia,* pp. 13-17, a quem principalmente seguimos nos informes, mas não na interpretação que ele se viu obrigado a acomodar às exigências censórias.

sintoma evidente de males mais profundos. Não foi por isso difícil ao religioso vencido compenetrar D. João III de que os Eremitas de Santo Agostinho careciam de uma reforma a sério. Começaram logo as diligências para a fazer. Em 19 de Janeiro de 1535, Fr. Cristóvão Tibau e Fr. Bartolomeu de Alenquer eram encarregados pelo Geral Romano, Fr. Gabriel de Veneza, de visitarem a província em seu nome, «pellas gr.^{des} queixas q̃ avia do P.^{al} novam^{te} eleito» (1). E no mesmo dia, a pedido do Rei, passava-se patente de nomeação a Fr. João Galego e Fr. Francisco de Vila Franca para reformadores (2). Fr. João não chegou porém a vir, sendo substituido por Fr. Luís de Montoia.

Os reformadores entraram em Portugal a 25 de Julho de 1535 (3), acompanhados de justa nomeada por sua experiência e virtudes. Aplicaram-se logo à tarefa de que vinham incumbidos. Não puderam, contudo, realizá-la sem lutas e resistências nem sempre fáceis de vencer. A eleição de Fr. Girolamo Seripando para o cargo de Geral da Ordem trouxe porventura um ar de esperança aos adversários da reforma (4); e as actividades de Fr. João Soares favoreceram-lhes talvez, indirectamente, os intentos (5). Em 1540, aparece eleito provincial Fr. André Torneiro. O conflito tornou-se então agudo, vindo o Geral resolvê-lo

---

(1) *Registo dos Gerais cit.*, fl. [7].

(2) *Idem, ibidem.*

(3) Fr. Tomé de Jesus, *Vida de Fr. Luís de Montoia,* Ms. 91, da B. P. B., fl. 38.

(4) A Bula *Ex parte celsitudinis vestrae,* de 18 de Junho 1539, corrobora, salvo erro, a nossa suspeita (cfr. *C. Diplomático,* vol. 4.º, p. 43-45). Confirma ela a D. João III, pelo prazo de seis anos, o privilégio que lhe fora conferido pelos Gerais Fr. Gabriel de Veneza e Fr. João António de Verona enquanto vivessem, de nomear os visitadores e reformadores da Ordem em Portugal, com a faculdade de estes poderem designar, sem dependência de eleição, os priores dos conventos. A concessão pontifícia seria, no entanto, desnecessária — parece-nos — se não se temesse a influência do partido adverso à reforma junto do novo Geral. A patente de 21 de Fevereiro de 1539, passada pelo Vigário Geral da Ordem no interregno que precedeu a eleição de Seripando, conferia afinal todos os privilégios confirmados por Paulo III (AN, *C. de Bulas,* M. 34, n.º 4).

(5) Soares foi noviço de Montoia em Salamanca (Roman, *ob. cit.*, p. 8) e tudo indica que o chamamento deste e do companheiro tenha sido feito por sua indicação. É natural, portanto, que fosse o protector dos seus partidários junto dos reformadores.

em pessoa (1). E resolveu-o segundo os desejos da Coroa. Os reformadores, livres do adversário mais perigoso, Fr. Sebastião Toscano (2), e reforçada a sua autoridade com o título de comissários provinciais (3), puderam entregar-se inteiramente à tarefa de que tinham sido encarregados.

A autorização (ou conselho?) de Seripando, para a admissão de noviços e sua formação fora da «companhia dos mal procedidos» (4), abriu uma perspectiva nova à acção dos espanhois. Montoia partiu para Coimbra a organizar o colégio universitário da Ordem, levando consigo uns vinte estudantes, a quem ele próprio leccionou, pelo menos,

---

(1) Seripando chegou a Lisboa em Junho de 1541. Cfr. M. Martins, *Brotéria,* vol. 62.º, pp. 49-50.

(2) Toscano, que estudara no colégio agostiniano de Sena, foi de Lisboa para Itália com Seripando e exerceu desde 6 de Março de 1542 o cargo de Secretário da Ordem (M. Martins, *loc. cit.*). Anos passados regressou a Portugal, envolvendo-se de novo em conflito com Montoia, como se verá em capítulo subsequente. Teve por isso de retomar o caminho do exílio. Em 1552, estava em Salamanca. Fr. Gaspar do Casal, eremita de Santo Agostinho, como se sabe, que passou uns dias no convento local da sua Ordem, naquele ano, quando seguia a caminho de Trento, escreveu dali, em 14 de Fevereiro, a D. João III: «Achei em elle [= convento] o p.e Mestre frej Sebastião Toscano mujto agastado polas Cousas pasadas, e com grãde desejo de tornar ao Rejno, asi por servir a noso sõr Deos e a Vosa Alt. como por lhe parecer q̃ era necesario para satisfazer a sua hõrra por q̃ nã se cujde delle q̃ ho lamção fora por defejtos. E parecendolhe q̃ nã stava ysto em ponto de se acabar tão presto, tinha asentado comsiguo de se pasar para a ordem dos Carthuxos. Eu e o p.e prior desta casa lhe aconselhamos q̃ nã curasse de fazer mudãça, mas q̃ tevese pacjencja e q̃ folgase de servir a Noso Sõr em a Religião a q̃ foj chamado. Disemoslhe mais mujtas cousas q̃ fazião a este caso, e com tudo ficou asi sem Resolução algũa, nã sej em q̃ parara. Rougoume q̃ screvese a Vosa Alt. e q̃ lhe Pidise por merce q̃ ouvese por bem de dar a ysto algũ Remedjo para q̃ elle nã amdase como desterrado, ou q̃ se servise delle em qualquer parte q̃ mjlhor lhe parecer. E porq̃ elle he bom Religioso a quem eu pola charidade e por algũas outras Razões particulares desejo Ver Consolado folguej de screver. Por amor de Noso Sõr q̃ Vosa Alt. tenha lembrãça delle e lhe faça mce de o Consolar, porq̃ Com o seu bom zelo, virtude e letras pode fazer fructo» (AN, *C. Cronológico,* p.te 1.ª, M. 87, doc. 101).

(3) Cfr. o Breve de 21 de Maio de 1542, apud Mons. Castro, *Concílio de Trento,* vol. 1.º, pp. 385-86.

(4) *Registo dos Gerais citado.*

um curso de teologia (1). Vila Franca entregou-se, ao mesmo tempo, à restauração espiritual do Colégio da Graça de Lisboa, servindo-se logo dos seus frades para a reforma dos mosteiros da província.

Com a morte de Vila Franca em 1555, Montoia ficou só em campo até 1566, ano em que foi eleito provincial Fr. Pedro de Vila Viçosa (2). A sua acção, como no tempo do companheiro, continuou a desenvonver-se sob o signo da austeridade (3) e de uma espiritualidade de tendências místicas (4). Os resultados não foram talvez tão brilhantes como os reformadores desejavam. Os mais observantes, nos últimos anos do governo do autor da *Vida de Cristo* († 1569), não se sentiam inteiramente à vontade nas fileiras da Ordem em Portugal. A oposição parecia voltar ao de cima à medida que o Vigário Geral definhava e se extinguia. Toscano regressava do exílio e pregava em Lisboa nas exéquias de Afonso de Albuquerque, em 1566. Os reformados que animavam a vida dos colégios provinciais, eram entretanto a esperança de futuro dos esforços empreendidos ao longo de trinta anos completos.

A tentativa de Fr. Tomé de Jesus, em 1565 ou 1566, de fundar uma recolecção agostiniana, relaciona-se directamente, se não nos enganamos, com o receio de frustração da obra de Montoia e o desejo de assegurar eficazmente a sobrevivência do seu ideal ascético. O receio e a insatisfação, segundo Fr. Aleixo de Meneses, estavam a impelir para os conventos de Itália os melhores religiosos (5); a recolecção seria o meio apropriado para os reter no país.

Fr. Tomé de Jesus não desconhecia nem o ideal nem a organização

---

(1) Chegou à cidade universitária em 13 de Maio de 1542. Cfr. L. Ferreira, *Not. Cron.*, p.te 2.ª, vol. 1.º, p. 58; vol. 2.º, pp. 22-99 e 250-52.

(2) Cfr. *Memória dos Provinciais citada.*—Vila Viçosa ainda ficou, no entanto, subordinado a Montoia na qualidade de Vigário Geral (Jesus, *Vida de Montoia cit.*, fls. 79-80).

(3) Montoia foi várias vezes acusado pelos súbditos de excessivamente rigorista. Cfr. Jesus, *Vida de Montoia*, nos passos citados por M. Martins, *idem*, pp. 50-51

(4) O Arcebispo de Lisboa D. Fernando de Vasconcelos proibiu Vila Franca, por cerca de 1543, de prosseguir a pregação espiritual que vinha a fazer no Colégio da Graça. Vid. F. Rodrigues, *História da Companhia*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 299-390; e, no fim, *Nota XXXI*.

(5) Cfr. *Vida de Fr. Tomé de Jesus*, in Trabalhos de Jesus, vol. 1.º, p. 7.

das congregações italianas da observância, chamadas recolectas (1). Convivera em Lisboa, no Colégio da Graça, com mais de um frade em condições de lho ensinar, como adiante se verá. Os primeiros passos sairam-lhe certos e pareciam augúrio de feliz resultado. Não tardaram, porém, os abrolhos em que a suspicácia é sempre fértil. Segundo cremos, foi o Cardeal D. Henrique, a princípio padrinho da ideia, quem mais concorreu para a sua calamidade derradeira. Pretextou-se que a fundação da casa recolecta — em que, aliás, deviam entrar professos portugueses e espanhóis, sendo um destes o célebre Fr. Luís de Léon — ia deitar a perder «a observância em que estava fundada» a Província. E com essa capa, moveu-se o Padre Montoia a aprazar para melhores dias a obra começada.

A exposição de Fr. Aleixo de Meneses (2), a quem temos vindo a seguir, doura a realidade com as cores da benevolência monástica e do espírito palaciano. Ainda assim, deixa ver que o golpe de Montoia foi vibrado muito a seu pesar e sòmente para reduzir as «inquietações» acesas pelos adversários deste «santo instituto». A oposição que alguns lhe faziam «com pretexto do bem da Província», manava de bem diversos fundamentos. Não se compreenderia de outro modo o incitamento inicial de Montoia a Fr. Tomé, nem que este ficasse «aborrecido de muitos de quem por esta causa devera ser amado».

Que intrigas concorreram para semelhante desenlace, fatal à reforma da congregação e «origem de alguns trabalhos» que sofreu o escritor dos de Jesus?

Embora os documentos guardem prudente reserva sobre o assunto, quer-nos parecer que o ânimo do Cardeal foi sugestionado por dois

---

(1) O movimento das recolecções ou congregações de observantes começou na Itália e divulgou-se ràpidamente na Alemanha, passando depois à França. É anterior ao V Concílio de Latrão, mas esta assembleia acelerou-o com a crítica do estado em que se encontrava a Ordem. A observância tornou-se suspeita com o advento do Protestantismo. As congregações de Génova e Lombardia tiveram especial celebridade dentro do movimento. A congregação espanhola data de 1588. Cfr. M. Th. Disdier, *Dict. d'Histoire et Géographie Éclésiastiques*, s.v. Ermites do Saint Augustin, t. 5.º, cols. 508-13 e 524-30; J. Paquier, *DTC*, s.v. Luther, t. 9.º, p.te 1.ª, cols. 1148-50.

(2) *Vida de Fr. Tomé de Jesus cit.*, pp. 6-10.

tópicos que o partido adverso à recolecção não deixaria de propor e desenvolver. Um é a má fama doutrinária de que gozava a observância italiana e alemã; outro, a reputação ideológica duvidosa de Fr. Tomé de Jesus.

Os observantes alemães desertaram em grande número os seus conventos para abraçarem a causa luterana. O facto produziu escândalo e deu aso, durante a primeira reunião do Concílio de Trento (1545-1547), a que os agostinianos presentes, com o Geral Seripando à cabeça, merecessem o rótulo de epígonos de Lutero. Na realidade não o eram. Muitas das ideias deste tinham sido pressentidas, quando não antecipadas, pelas seus confrades dos séculos XIV e XV, especialmente por Gérard de Zutphen e pelos gerais Agostino Favorini e Gil de Viterbo, sempre porém sem prejuízo da ortodoxia. Era a essas fontes comuns que Seripando e os seus pares se reportavam (1).

A doutrina agostiniana sobre a graça e a justificação tinha sido obliterada pelos teólogos e soava a muitos ouvidos, nos meados do século XVI, como novidade inspirada no pensamento do reformador germânico. A teoria das consequências do pecado original aparenta-a, de facto, de alguma maneira, com o luteranismo e opõe-na, ao mesmo tempo, à orientação tradicional da Escolástica. Tal posição não é de reflexos neutros sobre as concepções da vida cristã e da vida mística. Se tudo está corrompido no homem, quanto menos agirmos melhor Deus agirá em nós. Assim pensavam os agostinianos, mas não, claro está, os teólogos e ascetas de formação escolástica. A polémica «de auxiliis» que pouco depois se levantou, não o prova menos que os *Exercícios* de Santo Inácio e as intervenções de Salmeron em Trento. Salmeron, investindo directamente com Seripando e o seu grupo, não hesitou em classificar a teoria da dupla justiça como coisa nova na Igreja. Quinze anos mais tarde (1561) — *et pour cause* — Filipe II combatia àsperamente a elevação de Seripando ao cardinalato... (2)

---

(1) Cfr. H. Grisar, *Luther*, pp. 115-16, 177 e 353; J. Paquier, *DTC.*, t. 9.º, p.te 1.ª, cols. 1194-1202.

(2) Cfr. J. Paquier, *DTC*, s.v. Luther, t. 9.º, p.te 1.ª, cols. 1202-1206, 1210-12, 1219-25 e 1230; J. Rivière, *DTC*, s.v. Justification, t. 8.º, p.te 2.ª, cols. 2129-31 e 2183-84.

Não há dados bastantes para estabelecer que Fr. Tomé de Jesus seguisse, como teólogo, as ideias dos seus confrades italianos. Mas pode suspeitar-se disso, à vista das inclinações de um dos religiosos que deviam incorporar-se na casa recolecta — Fr. Luís de Léon (1). Em contrapartida, parece-nos lícita a afirmação de que o misticismo visionário e as soluções ascéticas de estilo quietista eram muito do seu gosto. Este pendor de espírito ia valer-lhe aliás, dentro de pouco, como adiante veremos, desconfianças e reprimendas do Santo Ofício. E a reputação de santidade que o acompanhava, se o salvou de apertos mais dramáticos, não o absolveu da fama de imprudente com que ficou rotulado na Inquisição.

O labéu que pesava sobre a doutrina e sobre o homem, prestava-se a manejos fáceis por parte dos adversários da reforma. E tanto mais, quanto é certo que outros factores pareciam comprometer a pureza ideológica da recolecção. Não devia incorporar-se nela, como um dos seus mentores, Fr. Luís de Léon, já então suspeito nos meios inquisitoriais espanhois? E não deviam ser chamados às suas celas os agostinhos portugueses que tinham seguido em Itália os doutrinas de Seripando e Gil de Roma? Mas há mais. Fr. Luís de Montoia publicara em Lisboa, em 1565, o seu livro das *Obras de los que aman a Dios*. O volume desapareceu quase completamente das bibliotecas públicas e particulares do país. Ora a experiência de casos semelhantes ensina-nos que por detrás destas eliminações costuma andar o dedo do Santo Ofício (2). E a ser assim, como supomos, estaria bem explicada a

---

(1) Fr. Alonso Getino, *Vida y Processos de Fr. Luís de Léon,* pp. 44 e 52. — Em 1568, por ocasião da candidatura de Fr. Heitor Pinto à regência de um curso de exegese bíblica, León deixou ver claramente o seu ardor anti-medievalista, opondo-se tenazmente à pretenção do nosso compatriota; e três anos depois, no processo da Inquisição, mostrou a sua profunda convicção de que Fr. Heitor fora um dos maquinadores da sua desgraça (Vid. Carvalho Dias, *Fr. Heitor Pinto,* pp. 31-46). O rumor do conflito chegou sem dúvida a Portugal, e com os detalhes necessários para criar prevenções a respeito de León.

(2) Montoia tinha uma noção exacta das conexões da espiritualidade com a teologia e desejava, naturalmente, que se compreendesse que as suas palavras, mesmo quando os leitores delas tirassem sentidos menos conformes com a ortodoxia, não continham refolhos de herética doutrina: «y porque el amor de Dios esta subjecto

intervenção do Cardeal contra a iniciativa de Fr. Tomé, apadrinhada por Montoia...

A explicação ganha verosimilhança à luz do que depois se passou. Fr. Sebastião Toscano, morto Montoia, foi eleito Provincial em 1572 (1). E o Cardeal, usando dos seus poderes de legado pontifício, exigiu que se não publicasse a eleição do antecessor ou do sucessor de Toscano,

---

a la fe, y a la verdad, declaro aqui delante de vos Reyna de los Angeles y mi señora, que no es mi intencion decir ni escrevir cosa alguna que sea contraria a nuestra sancta fe catholica, ni a la determinacion de la madre sancta yglesia, ni cosa que ofenda a las orejas piadosas de los Christianos siervos y amigos de Dios que lo dessean siempre mas amar y servir» (*Obras de los que aman a Dios,* prologo). O seu espírito era solidário dos que preconizavam a reforma moral da Igreja: «Que diré aqui Señor mio y Dios mio de los tibios sacerdotes que dizen sus missas tan de prissa, y tan sin reverencia, y sin amor, ni temor toman Dios en sus manos, y tractan sin acatamiento el cuerpo sancto de Iesu? y que diré de los malos christianos que sin devocion ni aparejo se allegan a comulgar?» (*id., p.* 73). Não nos parece que a doutrina de Montoia contenha qualquer faulha de erro, mesmo no quadro das concepções da época. Mas alguns passos, como adiante se verá, poderiam ser mal interpretados pelos iluminados; e outros prestavam-se a ser entendidos no sentido de Seripando. «Si peleamos buena batalla contra los peccados y vicios domando nuestro cuerpo, y menospreciando al mundo, y resistiendo al demonio — escreve o autor — ,vos nos dais para esso las fuerças, porque sin vos ninguna cosa buena podemos hazer. Si corremos buena carrera por el camino de vuestros mandamientos, y trabajamos por seguir la prefeccion de la charidad, claro está, que por vuestra gracia somos lo que somos, y vuestra gracia no esta en nosotros ociosa. Y si guardamos la Fe, y la Esperanza, y la Charidad, aparejados a morir mil muertes antes que apartarnos de vuestro muy sancto amor, manifiesto es que todos estos son dones graciosos de vuestra piadad y largueza. Y si nos esta aparejada la corona de justicia, que nos hade pagar el justo juez en al postrimer dia. Sobre abundante misericordia vuestra es ó clementissimo padre, que llamais corona de justicia lo que dais a los justos, por vuestra gracia y misericordia justificados. Cierto está que si vos [no?] prevenieredes con vuestra gracia, justificando a los peccadores, que no hallareis justos que podais coronar. Vos como padre de misericordia dais primero a vuestros hijos la gracia para hazer buenos obras, y por esta gracia les dais la corona de gloria, que es darles una gracia por otra. Assi Dios mio que sois mas liberal y magnifico, dandonos la gloria por merecimientos, que si nos la diessedes sin ellos. Porque los merecimientos son dones dados de vuestra misericordia. Y dandonos por ellos la gloria, es hazernos la misericordia doblada» (*id.*, pp. 164-65).

(1) Foi eleito segunda vez em 1578 (BNL, *Memória dos Provinciais cit.*) Em 1562, já tinha regressado do exílio.

não sabemos bem, enquanto não fosse por ele confirmada (1). Não muito longe dessa altura, providenciou ainda para que certo religioso, de cuja adesão a Montoia se pode suspeitar, fosse afastado do priorado de Lisboa (2). Ora que quer isto dizer, senão que Fr. Tomé de Jesus e os partidários da estricta observância tinham os dias contados desde a morte daquele que reformara a Ordem e lhes formara o espírito? A recolecção, com efeito, só veio a ser fundada em Portugal 100 anos mais tarde.

* * *

As tentativas de reforma da Ordem de S. Bento começaram relativamente cedo (3). Os seus resultados foram, contudo, bastante escassos durante muito tempo. Onde mais se fizeram sentir, foi nos mosteiros de Tibães e Paço de Sousa. A acção de Fr. João Álvares no segundo destes cenóbios já é nossa conhecida (4). No outro, tiveram papel importante, desde 1530, dois monges de formação estrangeira — Fr. António de Sá e Fr. João Chanones — a quem nos referímos ao falar da reforma de Alcobaça. Mas a acção de Fr. João Álvares foi anulada pelos sucessores (5) e a de Sá chocou-se com dificuldades insuperáveis (6). Tibães restou, ainda assim, uma comunidade relativamente observante, segundo o juízo insuspeito de Fr. Pedro de Cha-

(1) Cfr. Mons. Castro, *D. Sebastião*, p. 115.

(2) V. infra, p. 178.

(3) Vid. supra, pp. 52 e 59.

(4) Vid. supra, pp. 96-97.

(5) «... estando Eu em Santo Tyrtio veio alli hum relegioso do mosteiro de passos de Sousa, e disseme que seu prior lhes mãdava fazer tres dias na somana procissão, em que pedião a Deos e aos Santos que a reformação não fosse a sua caza» (Fr. Pedro de Chaves, *Lembrança infra cit.*, fls. 13).

(6) As dificuldades vinham, claro está, da cobiça secular: «.... avendo chamado elRei Dom Joam Terceiro a frei Antonio de Saa q̃ hera Abbade de nosso collegio De Sam Vicente de Salamanca, que antes fora provincial Da ordem De Sam Jeronimo, E dandolhe o mosteiro De Sam Martinho de tibães E nossa snnora De carvoeiro E o mosteiro de Sam Joam darnoi para que o reformasse, Intentou o mesmo Rei despois de nos tirar tornandoos a pedir pera os dar a seu fº Dom Duarte que hera Arcebispo de Bragua, o que nam se effeituou por morrer o Infante, e despois

ves, e não é aventuroso supor que os monges tivessem sido iniciados por Sá e Chanones nos exercícios de Cisneros (1).

A restauração da Ordem de S. Bento só mais tarde tomou verdadeiro impulso. Era preciso que se completasse primeiro a volta da cobiça sobre os seus vastos domínios... E a cobiça não foi peca. Em 1545, uniu-se à mesa capitular de Miranda o mosteiro de Castro de Avelãs e deram-se em comenda os de Moreira, Travanca e Bustelo, um ao Bispo de Targa e os outros dois ao Bispo de Tanger (2). Em 1546, recebeu Fr. Diogo de Murça a administração da casa de S. Miguel de Basto e os jesuítas a posse perpétua de S. Fins de Friestas (3). Cete entrou na posse dos Eremitas de Santo Agostinho em 1550 (4). Em 1560, teve D. Julião de Alva o título de comendador de Refojos do Lima, com as vantagens inerentes; D. António, Prior do Crato, a comenda de Pombeiro; e a Companhia de Jesus anexou o mosteiro de Pedroso (5). Em 1569, entrou ainda o cenóbio do Paço de Sousa na órbita administrativa dos inacianos, e outro foi engrossar o temporal dos frades de S. Domingos (6).

Despojada a Ordem de algumas abadias e de muitos rendimentos, podia considerar-se madura para a grande reforma espiritual que desde há muito se impunha. A sua iniciativa pertence ao Cardeal Infante, com a nomeação de D. António da Silva (Portalegre) para comendador de Riba de Ave, debaixo da condição de reformar o mosteiro. Mas o comendador também não foi remisso. Partiu para Espanha pouco depois de instalado, munido de cartas da Rainha D. Catarina

---

que morreo o dito frei Antonio socedeo em tibãis e Carvoeiro o bispo de Sam thome Dom Bernardo da Ordem de Sam Dominguos», o qual muito prejudicou a reforma iniciada (*id.*, fls. 32 v-33).

(1) Vid. supra, pp. 102-103.

(2) Cfr. *Corpo Diplomático*, t. 5.º, pp. 413 e 427-28.

(3) *Corpo Diplomático*, t. 5.º, pp. 246; t. 6.º, pp. 76; Fr. Rodrigues, *Hist. da Companhia*, t. 1.º, vol. 2.º, pp. 460-63.

(4) AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 84, D. 127.

(5) *Corpo Diplomático*, t. 8.º, pp. 65, 121, 162, 486; t. 9.º, pp. 33 e 75; Meireles, *Memórias de Pombeiro*, p. 41.

(6) Meireles, *Mem. de Paço de Sousa*, pp. 57-59; F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 2.º, vol. 1.º, pp. 221-22.

para a nora, e negociou diligentemente com o Geral, Fr. Diogo de Lerma, a vinda de Fr. Pedro de Chaves e Fr. Plácido de Vilalobos, ambos professos de Monserrate e este português de nascimento. Os reformadores sairam de Salamanca a 30 de Setembro de 1558 e chegaram a Portugal nas vésperas do Advento (1).

Os religiosos de Santo Tirso receberam os confrades espanhois nas pontas das lanças (2). Só dois eram professos, e o primeiro trabalho dos novos dirigentes da comunidade foi levar à profissão aqueles que não fugiram à sua chegada (3). A resistência foi enorme, vendo-se os reformadores em sérios embaraços para vencerem certos hábitos, como o da posse privada de dinheiros e bens mais ou menos avultados (4). Dado este passo, votaram-se ao seguinte, quer dizer, à iniciação dos monges nos preliminares da vida contemplativa: a clausura, o silêncio, a pobreza, o recolhimento, a lição de bons livros (5).

---

(1) Seguimos a informação do próprio Fr. Pedro de Chaves na *Lembrança ou breve historia da reformaçam da Ordem de S. Bento neste reino de Portugal* (AN, *Mosteiros e Conventos,* Est. 6, Caixa 30, S. 25, p.te 2.ª), fls. 3-5.

(2) «Nossa vinda ao mosteiro foi mal recebida dos relegiosos que estavam em o mosteiro porque sabiam que os aviam de privar de fazer sua vontade, e das couzas culpavẽis que tinham Em custume comprindosse nelles o que Dis o proverbio durũ est asueta relinquere, o que causou a alguns fugir espantados de quem os vinha ajudar a salvar» (*id.,* fls. 5-5 v).

(3) *Idem,* fls. 5v-8.

(4) «.... a reformaçam da nossa ordem no reino de Portugal nam era cousa facil senam muito difficultoza por que era obra em que se avia de mudar costumes mal enclinados e de muito tp̃o usados adonde os relegiosos tinham por lei sua vontade, e a liberdade por bom uzo, e o mao exemplo que com sua vida davam, e nam lhes cauzava escrupulo...» (*id.,* fls. 3). Os de Santo Tirso eram «gente que nam tinha letras nem disquiriçam, nem se aviam criado em pollitia, moravamos entre elles, rezavamos com elles no choro, comiamos com elles no refeytorio, e sem nos cançar lhe punhamos por diante como nam se podiam salvar, no estado em que estavam, guastando profanamente o que os devotos aviam deixado pera monges santos, do qual algũas vezes zombavam, e falarlhes de couza de oraçam, e liçam, e de outros exercitios spirituais hera pera elles lingoagem peregrina, e se nos viam fazer algũas obras de humildade, como varrer a caza e outras cousas semelhantes parecialhes mal porque elles nam custumavam fazer isto e qase o atribuiam a hepocresia» (*id.,* fls. 5 v).

(5) «E entretanto que tinhamos tempo occupavamos em ensinar a estes relegiosos ia professos que nam tivessem cousa própria, que nam tivessem communicaçam com gente secular que empreguassem o tempo em ler livros devotos, em meditar em a

O resultado obtido, animador em si mesmo (1), teria uma sobrevivência precária se o mosteiro permanecesse como uma ilha isolada no mar de decadência em que a Ordem jazia. Trataram por isso os reformadores de convencer o Cardeal Infante a autorizar a restauração geral da família beneditina, munindo-os dos poderes necessários para unir todos os mosteiros numa só congregação. Desgostoso com a oposição encontrada, Fr. Pedro de Chaves retirou-se para Espanha (2). Vilalobos, porém, continuou no seu posto, porfiando sempre no propósito da reforma e acabando, finalmente, por vencer (3). A Bula *In eminente,* de 30 de Abril de 1566, retirou aos mosteiros o carácter de abadias autónomas e integrou-as numa união, com o convento de Tibães por cabeça (4).

Veio executar a Bula Fr. Alonso de Zorrilla. Por incumbência do Cardeal, visitou as diversas comunidades de Entre Douro e Minho, e verificando os inconvenientes da perpetuidade do Abade Geral, moveu o Infante a negociar Bula, alcançada no segundo semestre de 1567, que o manda eleger de três em três anos, de entre os professos da

---

morte, no iuizo, no Inferno e na gloria, meditando tambem a vida e paixam De Christo, que he porta pera entrar no conhecimento de Deos. Disiamoslhes que nam escrevessem cartas nem recebessem sem licença, que nam fossem a portaria, e que aprendesem as ceremonias e maneira de nosso cantar emformandosse conforme nossa observantia....» (*id.,* fls. 9). Os contratos de arrendamento foram modificados com alívio para os caseiros, e à portaria voltou a praticar-se a esmola diária aos pobres necessitados (*id.,* fl. 9 v).

(1) «... .toda a terra louvava a Deus vendo a differença que avia do tẽpo pasado no fazer do officio divino e na limpeza da igreja e dos altares e na doutrina dos sermões, no gazalhado dos pobres, no Recolhim^to^ dos Peregrinos, na honestidade da conversação e bõ tratamento dos cazeiros....» (*id.,* fls. 10).

(2) *Idem,* fls. 10-11.

(3) «Neste requerimento o dito padre frei Placido levou mui grandes trabalhos, contradiçoens e enfadamentos, pq̃ herão Muito mais os que aconselhavão o Cardeal que desse a Renda dos mosteiros, a comendatarios que não os q̃ com zello do cervico e honrra de Deos lhe pediam os reformasse, porque como os Reis passados paguavão os serviços que lhe heram feitos de muytos fidalguos com as rendas da ordem de Sam Bento parecialhes aos q̃ aviam oervidos, que se davão os mosteiros a reformaçã nam lhes ficava lugar para ser aposentados nelles....» (*id.,* fls. 10 v-11).

(4) *Corpo Diplomático,* t. 10.º, pp. 208-12.

Ordem (1). Chamado a Espanha e eleito geral, Zorrilla abandonou a sua missão. Fr. Cosme de Mendanha, chocado com o olvido em que as Bulas tinham caído, veio depois a Portugal informar-se do que se passava, e foi tão feliz que conseguiu remover os últimos obstáculos à reforma (2).

Fr. Pedro de Chaves e Fr. Cosme, que com Vilalobos constituiriam a equipa reformadora, puzeram-se a caminho de Portugal em Maio de 1569. Em Sintra, o Cardeal investiu Fr. Pedro na dupla função de D. Abade de Tibães e primeiro geral da congregação (3). Juntaram-se-lhes, pouco depois, os visitadores Fr. Álvaro de Salazar e Fr. Sebastião de Villoslada, que muito contribuiram para afeiçoar a província portuguesa pelas suas congéneres de Espanha e Itália, como se prescrevia nas Bulas pontifícias. A incorporação dos mosteiros foi rápida e a adesão à reforma de Fr. Jerónimo de Guimarães, prior de Pombeiro e personagem de alta influência, antes seu duro opositor, rasgou novos horizontes à restauração do monaquismo beneditino (4). O capítulo geral de 1570, reunido em Tibães, aprovou as constituições internas da congregação, e o de 1572 elegeu o 2.º geral, Fr. Plácido de Vilalobos (5).

---

(1) *C. Diplomático*, t. 10.º, p. 277.

(2) *Lembrança cit.*, fls. 11-12 v.—Os obstáculos a que nos referimos, escusado seria dizê-lo, derivavam da cobiça dos leigos. A Bula *Ex injuncto nobis*, de 26 de Outubro de 1567, autoriza a extinção dos mosteiros irreformáveis, com a incorporação do seu património no de outras Ordens (*C. Diplomático*, t. 10.º, pp. 277-83), mas a Corte queria salvar ainda os interesses dos magnates seculares. Em atenção a estas finalidades, iniciou o Cónego de Braga Manuel Coelho, em 27 de Agosto de 1568, um inquérito às mesas abacial e conventual dos mosteiros situadosn a arquidiocese, tendo-o concluido sem dificuldade de maior. O respectivo relatório (AN, *Mosteiros e Conventos*, Est. 6, Caixa 30, S. 25, p.te 1.ª) constitui um elemento valiosíssimo de apreciação da situação económica das comunidades beneditinas nessa época.

(3) *Lembrança cit.*, fls. 12-13v. — O Infante passou-lhes nessa altura duas provisões: por uma, autoriza-os a visitarem os mosteiros dados em comenda e a tomarem posse plena deles à medida que os respectivos comendadores fossem morrendo; por outra, manda ao Vigário Geral de Braga dar-lhes posse dos mosteiros, apenas com reserva do temporal para os actuais comendatários enquanto vivessem (*id.*, fls. 14).

(4) *Idem*, fls. 14-15v e 33v-40v.

(5) *Idem*, fls. 15v-16v.

A pouco e pouco, foram «postos os mosteiros em clausura E recolhimento»; as «visitaçoens Ordinarias e celebraçam de capitolos Gerais» de três em três anos, tornaram-se regulares; os «Santos princípios» da reforma progrediram em todos os sentidos (1). A intriga dos seculares, contumazes nas suas ambições temporais, animaram, é certo, a má disposição de algumas comunidades, e as medidas de força adoptadas pelos reformadores mostraram-se quase sempre de efeito contra-producente (2). Mas a melhoria do viver claustral e das práticas individuais parece-nos suficientemente comprovada pela escassez de referências a casos lamentáveis. E se cremos de excluir o influxo das modernas correntes de espiritualidade sobre a ascética beneditina, julgamos de sublinhar, por outro lado, o acrisolamento da vida interior em muitas comunidades.

* * *

O monaquismo recuperou uma parte considerável das suas deficiências espirituais e morais, nos anos decisivos do século XVI, como se acaba de ver. Em 1580, ao perdermos a Independência, tinha conquistado uma posição que lembra mais os tempos de esplendor que a crise de cem anos atrás.

A recuperação não atingiu, porém, todos os estabelecimentos monásticos, pelo menos não os atingiu a todos no mesmo grau. Subsistiram ainda muitas chagas no corpo do monacato, devido ao sistema implantado das comendas e à protecção que alguns abades e monges encontraram nas famílias poderosas de que provinham.

Em 1540, D. João III informava o seu embaixador em Roma de que os cónegos regrantes de S. João de Longos Vales (Monção) «viviam muito dissolutamente, em modo que davam mau exemplo ao povo e o escandalizavam com o seu mau viver» (3). Em 1576, Gregório XIII extinguiu e uniu à Companhia de Jesus o mosteiro de Cárquere (Lamego) também de cónegos regrantes, alegando que os seus moradores, a seguir

(1) *Idem*, fls. 40 v.
(2) *Idem*, fls. 40 v-44; Meireles, *Mem. de P. de Sousa*, p. 65.
(3) *Corpo Diplomático*, t. 5.º, p. 246. Cfr. também pp. 229, e 232.

à morte do crúzio Fr. António Nogueira que os governara como prior de 1555 a 1563, «tinham sido atraídos pelas delícias do relaxamento a excessos que redundavam em escândalo dos povos circumvizinhos e opróbrio da regular observância» (1). Pelos mesmos motivos, *mutatis mutandis*, foram incorporados no património jesuítico, em 1569, os conventos de Roris (Barcelos), Oliveira (Famalicão), Vilarinho (Santo Tirso) e Vila Boa do Bispo, todos de cónegos regrantes (2).

A Ordem de S. Bernardo também padecia sobressaltos pouco menos que irreconciliáveis com a regra de uma comunidade imersa nos cuidados da vida contemplativa. Já falámos do conflito do Abade de Salzedas com o Bispo de Lamego, vendo que o prelado cisterciense, fosse qual fosse a sua razão jurídica, procedeu sem acordo da humildade nem respeito pelo bem das almas (3). E no convento de Lorvão, quase pela mesma época, houve uma espécie de guerra civil que bem mostra como a reforma de anos atrás perdera terreno (4).

---

(1) Bula *Disponente clementia*, de 15 de Março de 1576, em Baltazar Teles, *Crónica da Companhia*, vol. 2.º, pp. 895-96. — A acção de Nogueira em Cárquere foi determinada, verosimilmente, pelas conclusões da visita de D. Fr. Francisco da Fonseca, Bispo Eleito de Ceuta. Além do que já se referiu noutro lugar (Vid. supra, p. 75, nt. 3), o Prelado verificou que a mancebia era corrente no mosteiro (BNL, Caixa 203, Doc. 14).

(2) F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus*, t. 2.º, vol. 1.º, pp. 222 e 227-28.

(3) Vid. supra, pp. 90-91.

(4) Foi posta à frente do mosteiro, como Abadeça, D. Ana Coutinho, preterindo-se assim D. Filipa de Eça em quem recaira a maioria dos sufrágios. As partidárias de D. Filipa recorreram ao Papa e ao Rei. O Papa proveu a seu favor, mas os funcionários régios viraram contra elas o sequestro ordenado no Breve pontifício, reduzindo-lhes os abastecimentos e outras comodidades da vida. Entretanto, D. Ana apertava-as com castigos, expulsando as mais rebeldes e metendo 12 ou 13 no cárcere. Apelaram para D. João III, mas a resposta foi a ordem de apoio mais activo a D. Ana pelas autoridades civis e eclesiásticas. Esta ganhou, finalmente, a partida. Vindo, porém, as respectivas executórias, recusou-se a oposição a acatá-las, não cedendo sequer perante o interdito que lhes foi lançado. D. Ana resolveu submetê-las pela força, pedindo a intervenção do braço secular para as coagir a assistirem ao ofício divino. Mas a resistência oferecida impôs o recurso às armas espirituais: em 3 de Fevereiro de 1544, um frade, do alto do púlpito, declarou-as excomungadas, e acto contínuo os homens da Justiça, sob as vistas do

No convento de Ferreira, de monjas beneditinas, já antes reformado, passaram-se também cenas tristes, por volta de 1554. A Abadessa dava-se a liberdades de relações sentimentais com um parente, de quem veio a ter geração, e quando se viu castigada reclamou contra a... injustiça. O informador—o Bispo de Vizeu D. Gonçalo Pinheiro—, sem dúvida por cumprimento à Rainha que se interessava pela Abadessa, diz que esta, em tudo o mais, era muito boa superiora e que, passando mais algum tempo, poderia voltar... (1)

Na Ordem de Cristo, a reforma de Fr. António de Lisboa foi, desde cedo, posta em causa pelos adversários da austeridade por ele implantada no Convento de Tomar. D. João III obtemperou aos manejos dos descontentes, angariando uma Bula do Papa Paulo III, que proibe inovações nos estatutos de Fr. Lisboa (2). Mas a proibição não reduziu os descontentes; e em 1566, obtido o apoio de D. Sebastião, ou melhor, do Cardeal D. Henrique, regente na menoridade do sobrinho, conseguiram um Breve do Papa S. Pio V que teria feito voltar as coisas ao anterior estado, se outro, poucos meses depois, não lhe tivesse suspendido o efeito (3).

A reforma não acabou com todos os díscolos e fariseus no seio das ordens monásticas. Não pôde, mesmo, sufocar certos fermentos de corrupção. Deu o ser, no entanto, a comunidades e grupos empenhados em fazerem do ascetismo, por vezes do misticismo, uma forma de vida quotidiana. E com isso recompôs a face moral aviltada do monacato.

Corregedor e com a aprovação de vários frades presentes, desmantelaram as portas do dormitório, onde as rebeldes se tinham barricado, e levaram presas as 10 principais. Cfr. a exposição feita pelas protestantes a D. João III, em 15 de Fevereiro de 1544, in AN, *Gavetas*, xv-1-31. (Sobre o prosseguimento da questão em Roma durante quatro longos anos, vid. *Corpo Diplomático*, t. 5.º, pp. 250-51, 263-70, 321, 351, 498; t. 6.º, pp. 25--27, 55-57, 278, 333).

(1) Cfr. a carta do Bispo para D. João III, de 19 de Julho de 1544, in AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 93, D. 23.

(2) Cfr. *Mem. de S. Jerónimo cits.*, p. 246, nota m.

(3) Cfr. os Breves de 29 de Maio de 1566 e 10 de Fevereiro de 1567, in *Corpo Diplomático*, t. 10.º, pp. 214 e 242.

A REFORMA DAS ORDENS ACTIVAS

Dissemos já que a existência de desvios morais e regulamentares, com o relaxamento concomitante da vida devota e do espírito apostólico, é um facto incontestável nas Ordens mendicantes, ainda que menos agudo do que nas corporações monásticas. Mas a facilidade e amplitude da reacção mostra também que eram muitos os recursos espirituais e que a sua seiva era abundante neste sector das comunidades religiosas.

O movimento de renovação interior foi quase simultâneo nos diversos institutos da mendicância. Assumiu, porém, especial relevo na família franciscana, já de si a mais influente pelo número dos seus membros e orientação popular do seu apostolado. Começaremos, pois, por ela a nossa exposição.

A Observância vinha de longe a concorrer com a Claustra (1). Durante o século XV, cresceu de influência ao ponto de conquistar autonomia administrativa quase total dentro da Ordem e de suplantar os rivais perante a opinião pública (2). O acrisolamento de espírito dos observantes contrastava com o relaxamento dos claustrais, pobres de sentido franciscano e vazios de austeridade moral.

Nos últimos anos do século XV, manifestaram-se alguns sintomas de crise nas fileiras da Observância. Mas tanto quanto se pode penetrar a sua significação, parecem mais sintomas de uma crise de crescimento do que sinais precursores da decadência. Os elementos mais

---

(1) Fr. Manuel da Esperança, *História Seráfica*, t. 1.º, pp. 97-101, e t. 2.º, pp. 417-27, 439-41, 461-66, 518-21 e 549-52; Fr. Pedro de Jesus Maria José, *Crónica da Conceição*, t. 1.º, pp. 28-37.

(2) Cfr. Fr. Fernando da Soledade, *História Seráfica*, t. 3.º, pp. 30-46; Fr. Pedro de Jesus Maria José, *Crónica da Conceição*, t. 1.º, pp. 37-44.

inclinados ao rigorismo, tendo crescido em número e poderio, tiveram a ideia de se agruparem, talvez como primeiro passo para uma transformação segundo a mente do espiritualismo, suplantado mas nunca extirpado entre os discípulos do Poverello. Fr. João da Póvoa, que ao parecer seria um dos seus, facilitou-lhes a ambição com a cedência de cinco conventos (1487-1491) (1). Este movimento, conhecido pelo nome de Recolecção, transformou-se depois em Custódia (1565) e por fim em Província (1568), sob o nome de Santo António.

A Recolecção esteve a ponto de se afundar em 1501 com a Observância, quando os padres claustrais conseguiram subrepticiamente em Roma letras apostólicas para procederem à reforma da congregação. O prestígio pessoal de Fr. João da Póvoa e o rápido apoio de D. Manuel salvaram, contudo, o sector observante nessa ocasião; e, salvando-o, garantiram a futura reposição das casas recolectas (2).

Depois desta vitória de efémera duração, os claustrais não voltaram a pensar na assimilação da Observância. Todo o seu esforço se concentrou na auto-defesa, receosos de serem por sua vez absorvidos. O Breve *Cum sicut praefatus Rex,* de 13 de Outubro de 1501, em que, imperativamente se prescreve a visitação dos conventos portugueses pelo Geral ou, no seu impedimento, pelo Padre Provincial, é talvez a primeira expressão da política anti-claustral adoptada pela nossa Corte (3).

Não obedece, segundo cremos, a outro pensamento o pedido de

---

(1) Fr. Pedro de Jesus Maria José, *Crónica da Conceição,* t. 1.º, pp. 45-50.

(2) Cfr. Fr. Martinho do Amor de Deus, *Escola de Penitência,* t. 1.º, pp. 17-32; Fr. Fernando da Soledade, *História Seráfica,* t. 4.º, pp. 2-4.

(3) *Corpo Diplomático,* t. 11.º, p. 6. — Pode hesitar-se na interpretação do documento. Não repugna ver nele a arma de que se serviram os claustrais na última tentativa de estrangulação da Observância. O facto, porém, de ter sido passado a solicitação de D. Manuel, sabido como é que as letras apostólicas a favor dos claustrais portugueses tinham sido obra dos manejos subreptícios do Ministro Geral, inclina-nos a ver nele a resposta dos observantes. E que assim seja, parece resultar ainda da patente do Ministro Geral, de 1 de Junho de 1504 (AN, *Corpo Cronológico,* p. 1.ª, D. 4, D. 87) que confirma os estatutos dos conventos masculinos e reforma, especialmente no tocante à eleição das superioras, os dos conventos femininos.

D. Manuel em 1505, para lhe ser autorizada a construção de quatro conventos de menores (1). E a diligência feita em Roma (1512), sob o patrocínio real, para a reforma franciscana, parece ter em mente a mesma ideia (2). A Bula de 7 de Agosto de 1513, transferindo para a Observância o convento claustral anexo aos Paços de Évora, desvenda todo o mistério da política manuelina (3). O plano da Corte era a entrega gradual dos conventos da Claustra aos padres da Observância. E pode dizer-se que nos 40 anos seguintes foi cumprido quase à risca. Por si só, na sua aparente simplicidade, continha já uma vasta reforma, atenta a distância moral que separava os dois ramos da família minorita.

O ano de 1517 foi decisivo para os destinos da Claustra. Leão X retirou-lhe os selos da Ordem e, a pedido do Rei Venturoso, autorizou a reforma de algumas casas portuguesas, nomeadamente das de Lisboa, Santarém e Tavira, que seriam reduzidas à estricta observância, com entrega das suas rendas aos mosteiros de clarissas. E para isso não haveria necessidade de licenças do Ministro Geral ou de quaisquer outros prelados franciscanos (4). Mas os claustrais, talvez por excessiva confiança no apoio romano e por credulidade no incitamento de alguns padroeiros seculares que não viam com bons olhos a passagem de suas capelas e fundações para diferentes mãos, não sentiram, ao menos com agudeza, a eminência do perigo. Não era a primeira vez na História que uma sociedade decadente se mostrava incapaz de recuperação interna, caminhando entre aparências de vida, e até por vezes de poder, para o colapso final. Foi o que também aqui veio a suceder.

O insucesso dos esforços reformistas atraiu técnicas mais radicais para a solução de um problema de que os frades da Claustra pareciam os primeiros a desinteressar-se. Em 1541, partiu para Roma, com o apoio de D. João III, um dos magnates da Observância, Fr. André

(1) *Corpo Diplomático*, t. 11.º, pp. 33-34.

(2) *Corpo Diplomático*, t. 11.º, p. 64.

(3) *Corpo Diplomático*, t. 11.º, pp. 76-78.

(4) *Corpo Diplomático*, t. 1.º, pp. 423-25, 435-36 e 483; t. 11.º, pp. 164-68. —O Ministro Geral ainda quis salvar os seus filhos portugueses, mandando aqui, em Julho de 1513, Fr. João de Betonto para os reformar, o qual porém nada conseguiu (*Corpo Diplomático*, t. 11.º, p. 178).

da Insua. Ia tentar o golpe de misericórdia nos padres conventuais; e acabou, com efeito, por vibrá-lo, sob a forma aparentemente incolor da transferência de mosteiros de um para outro ramo da Ordem. Depois de complicadas negociações, em que a peita e a manha andaram de mãos dadas, conseguiu ele que o Papa incumbisse o Infante D. Henrique de visitar os conventos de freiras, conferindo-lhe poderes que o autorizavam a passar para o ramo observante aqueles em que se vivesse mal, o mesmo devendo fazer aos conventos masculinos situados na área de três milhas à volta dos femininos transferidos (1). As decisões do Infante não teriam recurso.

O golpe foi rude, mas merecido. O Vigário e Comissário Geral dos claustrais, Fr. Simão de Sousa, teve de reconhecer perante o Santo Padre, segundo a sua própria confissão, que os irmãos portugueses tinham baldado todos os esforços de D. João III para os reformar, nem sequer se demovendo com o clamor dos povos nas Cortes de 1544 (2). A Claustra ficou reduzida, desde então, a pouco mais que uma simples patrulha. Mas dias piores a esperavam ainda, não muitos anos depois. Em 1554, a Rainha D. Catarina oficiava para Roma pedindo a final reintegração dos claustrais no espírito da Ordem franciscana. «Cada vez cresce mais a soltura e a liberdade destes padres — dizia a Soberana —, sem haver remédio para os fazer viver segundo a sua Regra». A esperança de os ver morigerados cairia definitivamente, segundo a régia intercessora, se a Santa Sé não os sujeitasse à obediência dos observantes, ou, pelo menos, não desse ao Cardeal D. Henrique os necessários poderes para os reduzir a melhor disciplina (3).

Em 1568, a Claustra estava madura para a extinção. O seu fim foi, porém, o início da crise da Observância. D. Fr. Bartolomeu dos Mártires resumira a situação, um lustro atrás, no Concílio de Trento, ao discutir o projecto de reforma congreganista. Não se deviam deixar casas de freiras ao cuidado dos frades conventuais — dizia ele (4).

---

(1) *Corpo Diplomático*, t. 5.º, pp. 4-12.

(2) *Corpo Diplomático*, t. 11.º, pp. 542-44.

(3) *Corpo Diplomático*, t. 7.º, pp. 371-73.—Por trás da Rainha estava Fr. André de Insua, com quem o Embaixador se havia de entender...

(4) Ehses, *ob. cit.*, t. 9.º, p. 1084.

E a razão, dada pouco antes, era que os conventuais, por virtude da frieza da sua educação, viviam pèssimamente, convindo até exterminá-los. Mas os observantes — acentuou o Arcebispo — vivem só mediocremente, a não ser nas duas Províncias da Piedade e da Arrábida, aliás pautadas pelo instituto capucho (1).

O rápido crescimento da Observância liga-se, em parte, ao alargamento dos critérios de recrutamento e, em parte, à absorção dos frades claustrais. O sistema repercutiu desfavoràvelmente, por um e outro lado, no teor da vida regular. Começaram a manifestar-se sintomas de decadência, não decerto alarmantes, mas suficientes para justificarem o interesse dispensado pela opinião piedosa ao movimento da recolecção e ao instituto dos capuchos. Um graduado da Ordem, Fr. Manuel de Alcácer, confirma inteiramente o juizo dos contemporâneos, numa longa carta dirigida a D. João III para desagravo de suas queixas (2).

---

(1) Ehses, *ob.* e *t. cits.*, p. 1047; Sousa, *Vida do Arcebispo*, vol. 1.º, pp. 260-61.

(2) Diz ele que, por ordem real, expedida a pedido dos «frades professores» das Províncias de Portugal e dos Algarves, Fr. Francisco de Lisboa fora destituido da sua direcção, por apartado «do caminho ẽ q̃ fora criado» e indigno de as reger. Substituiu-o Fr. Jorge Lagaça. Mas Fr. Jorge «nõ sabe quãto he necezario pera execução do officio a q̃ he cõmetido./ E por este carecimᵗᵒ tẽ danada a provĩa toda». Um dos danos são as lutas intestinas. «Depois q̃ he ministro — precisa o epistológrafo — sempre se me mostrou contrayº ẽ seu officio nõ tendo outra causa senão a que toda a provincia sabe./ q̃ he / quando foy elleito ẽ seu officio elle rogou a mestre frᶜº e a frey Guonçallo de morais e a frey dioguo de olivẽça q̃ erão diffinidores q̃ me mandassẽ rogar et per si rogassẽ q̃ eu ho acompanhasse algũs dias atee elle saber como avia de proceder no officio./ ho qual eu aceptei [... Mas ele] tẽ dado credito a frades ẽ cousas q̃ nõ são asy cõtra my. cuias vidas sendo bẽ iulgadas a mayor misericordia q̃ cõ elles se usase seria carcere perpetuo./ [...]. Ele Snõr tinha aquy nesta casa de mõtemor onde moro hũs seus amigos. dos quais hũ q̃ elle aqui cõservou q̃ se chama frey rodrigo de Setuval saya todallas noites fora de casa. E quando foi sentido fugiu e tẽ leixado ho habito. E da cõpanhia deste hera hũ frey Jeronimo de Xira filho de hũ clerigo de coĩbra cõ ho q̃ˡ elle praticava e particularizava e confessava. / ho q̃ˡ ainda nõ fez na hordem outros millagres senão os q̃ frey pedro Santa caterina bem sabe quãdo cõ elle morou no convẽto de lix.ª. E depois lhe cortarã ho baraço q̃ se q̃ria enforcar. / por q̃ lhe vẽ hũs asombramᵗᵒˢ do demonio. / E hos outros hũs moços coristas desta casa ẽ q̃ entra hũ q̃ ainda nõ esteve ẽ casa depois q̃ he frade q̃ nõ fogisse. q̃ jaa ho geral esteve pera o mandar aas galles. / E porq̃ estes temendosse de seus defectos serẽ ẽ mĩ sabidos. hordenarão de me omiziar cõ ho

O Breve *Expositum nobis*, de 20 de Fevereiro de 1542, não é mais do que o comentário solene da carta de Fr. Alcácer. Seria bem supérflua a providência adoptada pelo Papa, a solicitação de D. João III, se tudo estivesse dentro das normas na família seráfica (1).

A reforma dos conventos femininos sujeitos à direcção dos menores claustrais correu paralela à destes mesmos. A degradação da observância nos mosteiros de Santa Clara impunha intervenções que os restituissem à linha da sua pureza primitiva. Foi o que se fez desde os alvores do século XVI. E se nem tudo foram ganhos no longo esforço dispendido, colheram-se ainda assim resultados compensadores na forma e na essência do viver conventual.

A patente do Ministro Geral de 1 de Junho de 1504, sobre a eleição das superioras e a visitação dos mosteiros, mostra que já nessa data se tentava a recondução das clarissas ao espírito da sua fundadora (2). As diligências nesse sentido continuaram nos anos seguintes. Mas a tarefa não era fácil. Chocava-se com hábitos arraigados e, o que pior é, com resistências que tinham na chicana dos juristas e no apoio dos seculares um fulcro penoso de quebrar.

A reforma começou, segundo parece, pelo Convento de Santa Clara de Lisboa. Foi, no entanto, custosa de levar a cabo, devido à oposição da Abadessa e das freiras que seguiam o seu partido. A Abadessa, protegida pelo Cardeal de Alpedrinha, reclamou em Roma contra as faculdades outorgadas aos visitadores, e D. Manuel teve de recorrer

---

ministro dizendolhe q̃ eu dizia elle nõ ser minist^{o} seg^{o} ds./...». E mais adiante: «... elle me nõ tira daqui p̃lo q̃ a elle tiraram de cõfessor de iesu de Setuval. / nẽ menos me achou ẽ quebrantam^{tos} da regra como os seus amigos. s. frey luis de Soveral sempre foy cõprendido e ẽ sua velhice ẽ voratoio e campo mayor / como no cap^{o} do comisay.^{o} frey nicolau herbonio se castigou. / nẽ fogido da visitação como hu grande seu amigo fez ẽ evora ho q̃^{1} se chama frey alvaro do reguo se acolheu aa valia das fi.^{as} do coudel mor./...» (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 66, D. 79). A carta foi escrita em 7 de Janeiro de 1540.

(1) O Papa manda ao Geral Fr. João Claro que, para evitar desvios da rigorosa observância, visite frequentemente por si ou por pessoa da sua confiança as casas observantes portuguesas (*Corpo Diplomático*, t. 5.º, pp. 76-82). Pouco depois, veio ele em pessoa ocupar-se da província lusitana, como adiante veremos.

(2) AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 4, D. 87.

à intervenção do seu agente na Cúria para conseguir do Papa a confirmação do Breve passado e a concessão de novos poderes (1).

As dificuldades não foram menos sensíveis noutras estabelecimentos. O que se passou em Santa Clara de Vila do Conde é característico. O Bispo de Ceuta apresentou-se no rossio do convento em Dezembro de 1511, munido de poderes para a reforma. Mas as religiosas, tomando conhecimento da sua missão, barricaram-se em casa, surdas à intimativa das letras apostólicas, às mensagens do Bispo e às solicitações dos intermediários. Não cederam sequer à excomunhão e ao interdito. O recurso ao braço secular, arrombando-se as portas e prendendo-se as freiras mais rebeldes, foi a única solução em tão porfiada resistência de mulheres que se diziam consagradas a Deus (2).

O reformador pensava que a sua obra não podia ser levada àvante sem a expulsão das desobedientes e a admissão de algumas reformadas que servissem de fermento. Não parece, todavia, que tenha sido muito feliz no plano que adoptou. O facto de ser esta uma das casas expressamente citadas no Breve da reforma de 1517 assim o inculca. Mas prova mais directa de que o acrisolamento religioso das clarissas de Vila do Conde mal passava ainda de pura aspiração em 1521, é o Breve *Accepimus non sine,* de 18 de Janeiro (3). O Papa, depois de referir como as necessidades da reforma tinham imposto a demissão e expul-

---

(1) Instruções de 20-I-507 in *Corpo Diplomático*, vol. 1.º, pp. 108-111.

(2) «Sñor: ho corregedor he aquj cõmjgo nesta Villa do conde e depois doutras ẽbaixadas q̃ tenho mãdadas aas frejras q̃ me qujsessẽ ouvjr fomos este dia polla minhãa aa porta e ellas vyeram aa janella e a Vjgª cõ ellas q̃ he hũa velha da costa / e eu lhes disse mujtas cousas pante ho corregedor muj mãsamtᵉ q̃ qujsessẽ jr aa grade da igreia pa lhes fazer algũas pergũtas e q̃ antã poderiã dizer o q̃ lhes apuvesse / disseram q̃ ja mo tinhã dito e mãdado dizer q̃ em nẽhua manejra avjã dabrir porta da igreia nẽ do cõvẽto. mas q̃ me fosse ẽ boa hora q̃ me nõ conheciã. amtã lhes disse q̃ ouvjssẽ leer aq̃llas l̄eras ap̄licas as quaes tinha maao e q̃ amtã disessẽ e fizessẽ o q̃ lhes apuvesse / e dej as l̄eras ao corregedor o q̃¹ começando has leer / ellas diserã q̃ as nõ queriã ouvjr e eu lhes disse q̃ vista sua cõtumacia / eu punha ẽ a vigª e assj ẽ todas snc̃a de excoᵐ ẽ a q̃¹ ẽcorressẽ se passadas tres horas me nõ abrissẽ as portas da igreia e me viessẽ falar...» (Carta do Bispo para o Rei, de 10-XII-511, in AN, *Corpo Cronolótico,* p.te 1.ª, M. 10, D. 135). E como não cumpriram a intimativa, o Visitador adoptou os precedimentos apontados no texto.

(3) AN, *Colecção de Bulas,* M. 22, n.º 10.

são da Abadessa e como esta se recusara a acatar o veredicto, intima à superiora a escolha de convento para onde se retire e faz-lhe saber que, a não o fazer, será compelida ao recolhimento em casa a designar pelo Provincial da Observância.

A passagem dos selos da Ordem para as mãos dos Observantes (1517) acelerou a reforma das clarissas. Os seus conventos deixaram sucessivamente a direcção dos padres claustrais: e a mudança de direcção traduziu-se, bem depressa, na mudança dos costumes e das praxes regulares. Muito contribuiu para isso o empenho político de D. Manuel. As representações do Monarca Venturoso moveram Leão X a determinar ao Ministro Provincial, já um padre observante, a visita e a reforma de todos os conventos portugueses de freiras franciscanas (1). E pouco depois, como a sugerir as principais pedras de escândalo, dava-lhe latos poderes para a morigeração e acrisolamento espiritual dos frades de Santarém, Vila do Conde e Extremoz (2).

Pode supor-se «a priori» — e os factos no-lo mostrarão a seu tempo — que a reforma não foi levada tão longe como seria de desejar. Obstáculos sérios se opuseram à sua marcha cadenciada. Nem a Corte nem os parentes das freiras tinham assimilado devidamente as exigências do espírito franciscano. Satisfazia-os o fim do escândalo e o estabelecimento de uma relativa observância. Por vezes, era o próprio Soberano quem coarctava a restauração conventual. Assim o vemos com D. João III, quando mandou recolher em Vila do Conde e aí manteve contra a vontade das Superioras uma mulher revoltosa e dissoluta, D. Isabel de Ataíde, filha do Conde de Penela (3). Os próprios

---

(1) *Corpo Diplomático*, t. 11.º, pp. 164-68.—O esforço da colocação dos mosteiros de clarissas sob a direcção dos observantes vinha de mais longe. Em 1501, ao fundar o Convento da Madre Deus, em que deviam ser incorporadas as monjas de alguns mosteiros beneditinos corrompidos, entregou-o logo aos cuidados dos Padres da Observância (*Corpo Diplomático*, t. 11.º, pp. 13-14).

(2) *Corpo Diplomático*, t. 11.º, pp. 168-69.

(3) Cartas da Abadessa D. Isabel do Presépio para o Rei, de 14-IX-529, e 26-VIII-536 e 11-III-539 (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 43, D. 82, M. 57, D. 92; M. 64, D. 57) e alvará de 9-II-527, e provisões de 16-VI-534 e 8-VII-535 (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 35, D. 101; p.te 2.º, M. 190, D. 108; M. 202, Doc. 104). V., no fim, a *Nota I*, n.º 3.

reformadores, quando conquistaram o máximo da força, no tempo de Fr. André de Insua, já não seguiam com o primitivo entusiasmo as bandeiras do rigor.

Mas se a reforma não produziu os últimos frutos, certo é que melhorou sensìvelmente o padrão moral das clarissas portuguesas. A conclusão tem por si, além do tom geral dos monumentos coevos, o testemunho de um prelado austero, Fr. Francisco da Conceição, futuro Bispo Auxiliar de Braga e, ao tempo, provincial dos menores (1).

A fundação das províncias da Piedade e da Arrábida constitui, porém, a expressão mais forte e radical do franciscanismo na sua luta pelo espírito das origens. Depara-se-nos aí a preocupação ascética no seu máximo vigor de penitência e de pobreza. E essa preocupação teria a matéria e forma total da espiritualidade franciscana, se a ingenuidade, a alegria, o optimismo, lhe pusessem as asas da viva comunhão com as criaturas na serena comunhão com o Criador.

---

(1) Eis o teor da carta: «Sr̃a: hos dias passados visitej a concepçam de beia / onde cudej fazer ho q̃ ho p.e geral praticou com V. A. açerca da ab̃ba / mas a visitaçam e os casos deram de sj outro cõselho / como darej cõta a V. A. quãdo lhe fallar por q̃ ẽ carta nã pode ser / dejxej a ab̃ba e fiz officiajs e ordenej as cousas ho milhor q̃ foe possjvel / por este año / assj q̃ V. A. crea q̃ nã pode ser outra cousa /

Dalij fue ha farão / e achej a casa quãto ao sp̃tual louvores ha D̃s m^to bẽ / e as frejras cõsoladas / senam muj desejosas a portarja fejta e a orta cercada q̃ são obras mui necessa^as. / por q̃ avja m^tos dias q̃ quatro dellas estavã doẽtes / de maney ^a q̃ pa ho coro e os majs servjços fjcarã poucas / e assj foe força cõsẽtirlhe tomar tres. s. a f^a do mamate dias q̃ por doẽte estava fora / e ja V. A. qujs q̃ se tornasse / e eu a metj / de q̃ aq̃lla gẽte fjca m^to cõtẽte q̃ he bõ pa as frejrs // a outra he tãbẽ da terra f^a de homẽ e mulher muj hõrrados / e cõ q̃ dão boa esmola e outra he de mertola f^a dũ dj.o nunez iá defũto q̃ foe alcajde do castello / e hũ irmão della he scrivão da camera e outros muj de bẽ / e tãobẽ dão cõ ella esmolla / cõ estas esta recebjda m^a cide a de portallegre como V. A. mãdou posto q̃ me foe caro mandala receber sẽ nada pollo q̃ V. A. comjgo tjnha assẽtado. De manejra, q̃ cõ estas quatro q̃ agora ẽtrã / são vinte e duas // ẽ outras me fallarã mas nã quis dar ljcẽça ate fallar cõ V. A. e lhe dar partjcular cõta de tudo isto / e outras cousas / Agora me torno por beia e vou ha estremos e ate j de julho q̃rendo D̃s acabarej por este allẽtejo e me passarej a essoutra bãda / e irej bejjar as mãos a V. A. cuja vjda e real estado D̃s m^tos años acrecẽte / De serpa a 15 de junho de 155i / frej fr^co da cõcepçam m.ro p.^al». (AN, *Corpo Cronológico*, p.te 1.ª, M. 86, D. 70.

Entre capuchos e recolectos não havia diferenças fundamentais de ideal ascético. Aspiravam todos a restaurar o espírito primitivo da Observância, ou seja, a doutrina do espiritualismo, depurado apenas dos seus reflexos joaquimitas, separatistas e anti-curialistas. A sua divisão tinha um carácter puramente táctico ou político. Enquanto uns queriam levar a cabo a reforma mantendo a unidade da jurisdição administrativa, os outros enveredavam pelo caminho da organização independente, convencidos de que a égide observante seria incompatível com a realização do ideal ascético rigorista. A experiência mostrou, com o andar dos tempos, que os capuchos tinham razão.

A Província da Piedade nasceu da guerra feita às tendências rigoristas, coloridas aliás de veleidades autárquicas, de alguns frades da Província de Santiago da Galiza. Tratava-se, por parte dos observantes, de suprimir as sugestões de um exemplo perturbador, o de Fr. Juan de la Puebla, da Província de Castela, ao fundar em 1489 a Custódia autocéfala dos Anjos (1). Fr. Juan de Águila conseguiu pouco depois, já nos fins do século XV, um breve pontifício que erigia em custódia autocéfala o conventinho de Truxilho, onde logo se instalou com alguns recolectos de vida austera (2). Quase simultâneamente (1496), Fr. Juan de Guadalupe, discípulo directo de la Puebla, fundou em Vila Nova del Fresno a custódia autocéfala do Santo Evangelho (3). A luta entre a Província e as Custódias estalou imediatamente e prosseguiu com vária sorte, durante anos, até à vitória final dos rebeldes, em 1519, com a fundação da Província de S. Gabriel (4). Foi numa alterna-

---

(1) Puebla era o primogénito dos Condes de Belalcazar. Depois de oito anos de profissão no mosteiro jerónimo de Guadalupe, incorporou-se nos menores reformados da Úmbria (1479), cujo espírito procurou implantar em Espanha no seu regresso (1485). Cfr. A. Guichat y Sierra, *La Montaña de los Angeles*, pp. 27-46.

(2) Destacaremos, pela sua presença na Piedade e pelo papel que exerceram na reforma franciscana, Fr. Pedro Melgar, Fr. Juan Pascoal, Fr. Anjo de Valhadolid, Fr. António Ortis e Fr. Pedro de Montecœli. Cfr. Fr. António da Piedade, *Espelho de Penitentes*, vol. 1.º, pp. 589-90.

(3) Cfr. Fr. Manuel de Monforte, *Crónica da Piedade*, pp. 8-27.

(4) Monforte, *ob. cit.*, pp. 34-116.

tiva de derrota (1500), seguros, talvez, da protecção do Duque de Bragança D. Jaime, que eles vieram até nós em demanda de asilo (1).

D. Jaime acolheu benèvolamente os fugitivos, mandando construir-lhes, não longe do palácio ducal de Vila Viçosa, o conventinho da Piedade, que viria a ser a cabeça da modelar Província franciscana. As perseguições movidas pelos observantes não lhes deixaram vida tranquila no refúgio da Piedade, de onde vieram a ser expulsos em 1503, por ordem de D. Manuel, que tivera de ceder, finalmente, às instâncias reiteradas da Corte espanhola. Não os desamparou, porém, a protecção do Duque, subrepticiamente consentida por D. Manuel (quer-nos parecer). Graças a ela, puderam dispor em Roma de um apoio preciosíssimo, o do Cardeal de Alpedrinha, sem o qual por ventura não teriam conseguido vencer a pressão da Observância. Em 1505 estavam de novo em Portugal — e agora para ficarem (2).

Os capuchos da Piedade tiveram o estatuto de custódia autocéfala em 1508. Nada puderam contra eles nem os breves angariados em

---

(1) A protecção do Duque de Bragança não foi casual — supomos — e devia, mesmo, ter sido garantida de antemão. As ligações dos Braganças com os observantes reformados (e não só com os franciscanos: também com os eremitas de Santo Agostinho: cfr. BNL, *Registo dos Gerais,* Ms. 645, onde se faz referência à construção de um convento em Vila Viçosa para os agostinhos e à convivência de D. Jaime com Seripando em Lisboa) datavam de há um quarto de século e tinham-se estreitado por laços de vária ordem, incluindo os de sangue. O tio do Duque, D. Álvaro, refugiara-se em Espanha quando se descobriu a conspiração castigada por D. João II, e aí casou uma das filhas, D. Filipa, com o 4.º Conde de Belalcazar, sobrinho e pupilo de Fr. Juan dc la Puebla. Deste consórcio nasceu D. Francisco de Sotomayor, um dos pilares da política anti-romanista de Carlos V, cujas ligações com o franciscanismo reformado são um facto averiguado. Os mesmos afectos existiam na família da mulher de D. Francisco, a Duquesa de Bejar, a qual, pela sua posição nos meios espiritualistas, chegou a ser envolvida no processo do Arcebispo Carranza. Outro filho de D. Álvaro, o Conde de Gelves D. Jorge, matrimoniou-se com D. Maria de Toledo, neta de Colombo e tão afim da falange rigorista que Ossuna lhe dedicou um dos seus livros. O Duque D. Jaime chegou a decidir a sua profissão nos franciscanos em 1502, só não realizando o intento por virtude do veto de El Rei D. Manuel. Cfr. Ros, *Bernardin de Laredo,* pp. 21, 27-28, 336; *François d'Osuna,* 35-36, 649, 652, 655-57; Bataillon, *Erasmo y España* vol. 1.º, pp. 135 e 281-82; Monforte, *ob. cit.,* pp. 27-33; *Corpo Diplomático,* t. 11.º, pp. 17-19.

(2) Monforte, *ob. cit.,* pp. 27-30 e 55-73.

Roma pelos frades de Santiago, nem a pressão dos Monarcas de Castela. D. Jaime aparou firmemente todos os golpes. Fr. Juan de Argomanes, que viera a Portugal por duas vezes parlamentar com os «rebeldes», voltou a Espanha com a certeza de que os factos se tinham consumado. A Custódia cresceu ràpidamente. O favor do Duque trouxe-lhe os conventos de Tomar, Barcelos e Chaves, cedidos pelos padres conventuais (em cuja obediência estiveram antes de 1508), e o de Borba, construido expressamente pelo protector. Em 1515, recebeu o ermitério do Cabo de S. Vicente. E depois de erigida em Província em 27 de Julho de 1517, teve os conventos de Silves, Lagos, Elvas e Azurara (1518); S. Frutuoso de Braga (1522), Aveiro (1524), Fundão e Abrantes (1528), Faro (1529), Extremoz (1535), Coimbra (1538), Portimão (1541), Valmeda (1543), Vidigueira (1545), Loulé (1546) e Portel (1547). Na segunda metade do século, ocupou ainda mais seis residências (1).

A fundação da Arrábida é mais tardia que a da Piedade, contudo não menos importante para a expressão do movimento ascético a que ambos aderiram. Foi a mais nova que actuou e, por assim dizer, dinamizou o ideal que a mais velha já tinha incarnado e atirado à face do mundo congreganista.

A Província da Arrábida nasceu da iniciativa do Duque de Aveiro, D. João de Lencastre. O Duque encontrara-se em Guadalupe, onde fora em romagem, com Fr. Martinho de Santa Maria, professo de um convento italiano de Capuchos Barbados. Edificado com a sua conversa e o seu exemplo, convidou-o logo para se estabelecer em Portugal. Em 1539, obtidas as licenças necessárias, instalou-se Fr. Martinho no convento de Arrábida com o seu companheiro. Aí se lhe juntaram alguns observantes portugueses de vida mais austera, destacados pelo Provincial a pedido de D. João. Os companheiros partiram, porém, pouco depois — ou por inadaptação ao extremo rigorismo ali seguido, como diz o cronista, ou por influência dos Padres da Observância, como parece mais provável. O Duque não desanimou com o revés. Depressa arribou a Portugal Fr. Francisco de Piedrahita, um dos grandes penitentes daquela época. E lembrando-se da impressão que S. Pedro de Alcântara lhe

---

(1) Monforte, *ob. cit.*, pp. 91-112.

deixara no espírito quando estivera em Lisboa a convite de D. João III, procurou a sua transferência para a Arrábida, o que veio a acontecer em 1541 ou 1542, acompanhado do insigne Fr. Juan de Águila. O Ministro Geral, Fr. João Calvo, quando da sua visita às Províncias portuguesas, em 1542, lá deixou também o seu companheiro, um italiano de nome Fr. Ângelo. E para melhor subtrair os arrábidos a intervenções maléficas dos observantes, deu-lhes o estatuto de custódia, prescrevendo que o Provincial dos Algarves, a quem ficavam sujeitos, não se imiscuiria no seu governo senão a requerimento de Fr. Martinho (1).

A Arrábida progrediu com celeridade. Os esforços da Província dos Algarves para a incluir na sua recolecção falharam sucessivamente. Em 1560, foi erigida em província, contando já oito conventos. Até ao fim do século, teve ainda mais nove.

O desenvolvimento das duas províncias reformadas, ao longo do século XVI, e o favor que encontraram junto dos personagens mais empenhados na restauração dos institutos regulares e no acrisolamento moral da nação, indiciam, se assim nos podemos exprimir, a sua significação ideológica na conjuntura religiosa daquela época. Era a resposta mais directa e veemente que se podia dar ao estado geral do congreganismo. E em face das lassidões que enfraqueciam a alma franciscana, era a única afirmação vitoriosa da mensagem minorita.

O rigorismo, na sua actual formulação, promanava de Itália e trazia bem patente a marca da origem. Encaminhava-se sem rodeios para a restauração da pobreza, da humildade, da penitência, da elevação mística — ideal congénito ao primeiro franciscanismo e que os dissidentes espirituais e seus continuadores sempre trouxeram a peito. O seu pioneiro na Península, Fr. Juan de la Puebla, passara cinco ou seis anos entre os capuchos da Úmbria, como já vimos. O mesmo sucedeu com Fr. Martinho de Santa Maria (2). E outros, como Fr. Juan de Águila, Fr. Juan de Guadalupe, Fr. Pedro Melgar, Fr. Anjo de

---

(1) Piedade, *Escola de Penitentes*, pp. 13-53 e 109.

(2) Piedade, *ob. cit.*, vol. 1.º, p. 10.—Além do italiano Fr. Ângelo, agregou-se também à Arrábida o português Fr. Paulino que em Itália aderira à reforma capucha (Piedade, *ob. e vol. cits.*, pp. 612-14).

Valhadolid, etc., peregrinaram largamente pelos Estados Pontifícios em demanda de apoios e de títulos para a reforma que intentavam (1).

Ora o ideal dos capuchos italianos é conhecido. Era o ideal da vida pobre, vencido mas nunca abandonado pelos dissidentes através dos seus infortúnios e desvarios (2). Esmorecido o perigo das heresias pobretárias, feita a experiência do conventualismo, chegada finalmente uma época em que se exigia com instância a pureza da religião — o ideal da vida pobre tinha de novo a sua oportunidade. Cá e lá não lhe faltavam adversários, e muito boa gente acusava os seus adeptos de coniventes no misticismo iluminado, tão em voga no século XV e ainda nos primórdios do século XVI. Mas o certo é que o precedente da Observância e as necessidades espirituais do momento, penetrado nas suas inquietações mais íntimas pela ânsia de sinceridade e de reforma, davam-lhe uma força de atracção aliciante e poderosa sobre as almas mais profundas. E foi por isso que venceu, impondo-se à Igreja e alastrando pelo mundo como o óleo na bretanha. Os seus magnates deixaram-se, porém, seduzir algumas vezes pela sereia protestante (3). E o facto, embora restrito a um pequeno número de religiosos, criou à volta do instituto um ambiente de suspeição, a que a alta jerarquia eclesiástica não foi estranha (4).

---

(1) Monforte, *ob. cit.*, pp. 22, 34 e 50.

(2) Cfr. *Il Contributo degli Ordini Religiosi al Concilio di Trento*, Firenze, 1943, pp. 231-39.—O rigorismo capucho reforçava-se com certa oposição à Escolástica, mas carecia de formação humanística.

(3) Está neste caso o Vigário Geral Fr. Bernardino de Ochino, frade de vida austeríssima, frequentador dos círculos valdesianos de Nápoles. Chamado a Roma pelo Papa, em 1542, para esclarecimento das suspeitas de heresia que sobre ele pesavam, pôs-se a caminho, mas depois de alguma demora em Nápoles, tomou o rumo de Genebra, onde se juntou a Calvino. Cfr. Fradegando d'Anversa, *Bernardino d'Ochino, fautore della pseudo-riforma*, in Italia Francescana, t. 6.º, 1931, pp. 156-83.

(4) Cfr. Bernardino de Calpetrazzo, *Historia Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, in Mon. Hist. Ord. Cap., t. 2.º, pp. 426-36; B. Nicolini, *B. Ochino e la riforma in Italia*, Napoles, 1935; *Il Contributo cit.*, pp. 209-213; Menendez y Pelayo, *Heterodoxos*, vol. 4.º, pp. 218-25.—Os índices de 1551 (p. 2v-3 e 9) e de 1561 (p. Fiii e Fiiii) proibem os sermões de Ochino sobre a justificação e a confissão e os que publicou depois da apostasia, assim como várias obras de Fr. Pedro Mártir Vermigli, confrade e correligionário de Ochino.

Os arrábidos, como aliás os pietinos e os recolectos, embora estes com acentuação menos forte, residiam em conventos pequenos, térreos, de construção grosseira, sem conforto nem comodidades, geralmente erguidos em lugares sem povoação. O retiro de Palhais, construído sob as vistas de S. Pedro de Alcântara, foi o modelo dos que depois se levantaram em Portugal e na Província de S. José em Espanha. O ermetério de Sintra, ainda hoje admirado pelos turistas, é um curioso exemplar dessa arquitectura. A própria falta de camas não é obra do tempo e da fortuna, mas expressão de uma realidade com força de comando nas disposições estatutárias, as quais preceituavam que os frades dormissem sobre uma cortiça ou esteira deitada no chão, cobertos com uma, quando muito com duas mantas de trapos (1).

As vivendas dos capuchos, contrastando com as dos outros regulares, eram um indício da sua regra de vida. Os seus hábitos eram remendados e do tecido mais ordinário. Comida era a dos pobres, com jejum na maior parte do ano e abstinência permanente de carne, peixe, vinho e ovos, excepto para os doentes. Os pés sempre nus; disciplina assídua; total proibição de aceitar esmola pecuniária ou estipêndio de missas e sermões, assim como de fazer provisão de comestíveis, salvo de pão para alguns dias; obrigatoriedade de cada convento ter o seu padroeiro, a quem ano a ano seria pedida a indispensável licença para se continuar a habitá-lo; e sobre tudo isto, como que a dar-lhe alma e sentido, o preceito do Coro, da pobreza nos paramentos, e de duas e meia a três horas diárias de oração mental (2). Tal era a letra, tal era o espírito. E para actuar o espírito da letra, ali estiveram presentes, além de outros religiosos já mencionados, Fr. António da Conceição, Fr. Juan Pascoal e Fr. Martinho de Valença (3). Os discípulos falam

---

(1) Piedade, *ob. e vol. cits.*, pp. 114-15, 128-29 e 136-37; Monforte, *ob. cit.*, pp. 26-27.

(2) Piedade, *ob. e vol. cits.*, pp. 136-37 e 143; Monforte, *ob. cit.*, pp. 12 e 26-27.

(3) Fr. António era português e foi o primeiro superior da Custódia de S. José, de onde saiu em 1561 a Província do mesmo nome, animada e informada por S. Pedro de Alcântara. Pascoal foi o fundador da Custódia de S. José, cujos estatutos decalcou sobre os da Arrábida. Valença veio a ser um dos grandes apóstolos do Novo Mundo. Cfr. Piedade, *ob. e vols. cits.*, pp. 338-39; Monforte, *ob. cit.*, pp. 130-33 e 389-96.

pelos mestres no ardor com que seguiram os caminhos da vida pobre e recolhida (1).

Noutros capítulos, falaremos da sua prática e apostolado da oração mental, assim como da Via Sacra e de certas devoções tìpicamente franciscanas. Agora, queremos tão só anotar os caracteres ou tendências da sua veia mística.

Os capuchos estavam completamente imbuídos do misticismo estático, visionário, diabólico, dos fins da Idade Média. O Humanismo, com a sua inclinação para uma ascética positiva, centrada sobre o espírito evangélico e suspeitosa dos arrebatamentos místicos, não chegou até eles. O seu caminho é o dos grandes contemplativos do Norte e das santas videntes medievais: Santa Gertrudes Magna, Santa Hildegarda, Santa Brígida, Santa Catarina de Sena, a Beata Ângela de Foligno, Santa Catarina de Génova...

O demónio tinha um papel de primeiro plano na vida de alguns capuchos, como adversário ou companheiro não só das suas elevações de espírito, mas também da sua própria vida mortal (2).

---

(1) A Arrábida tornou-se o grande centro de atracção das almas sedentas de absoluto. Apenas a Companhia de Jesus rivalizava com ela e, porventura, a superava. Podíamos fazer aqui larga relação de nomes e factos. Mas como nos limitaríamos à recopilação crítica dos dados fornecidos pelo cronista, preferimos remeter o leitor para o original. Recordaremos apenas alguns personagens capitais, com quem nos voltaremos a encontrar no decurso deste estudo: o Ven. Fr. Honório de Santa Maria, um dos da primeira hora, grande apóstolo da oração mental; o Ven. Fr. João das Chagas, o flamengo; Fr. Francisco da Cruz, o hamburguês; Fr. António da Assunção e Fr. Jerónimo do Espírito Santo, assistentes da Universidade de Coimbra; Fr. Tomé e Fr. António de Portalegre; Fr. Cristóvão de Abrantes, o tradutor de Ésquio; etc.

(2) Não nos alargaremos em concretizações. As *Crónicas* são de uma eloquência de pormenores, que dispensa todo o comentário. Citam-se apenas alguns casos mais típicos, como o de Fr. Leão com quem o mafarrico usou de mil traças para o deitar a perder; o do Ven. Fr. Pedro de Antória, a quem o Demónio atou de pés e mãos com a corda do sino; o do contemplativo Fr. Francisco da Gata que algumas vezes teve de ir atrás do Diabo que lhe fugia com o manto, e outras teve de o suportar como companheiro na dura cama; o do extático Fr. Bartolomeu de Bragança, atormentado por Belzebú, ora em disfarce de pessoa humana, ora em figuras horríveis, que chegou a instalar-se-lhe no leito, tendo o frade de lhe pedir que lhe concedesse um bocadinho para se deitar. Cfr. Piedade, *ob. e vol. cits.*, pp. 119-21, 424; Monforte, *ob. cit.*, pp. 370-73 e 436-37.

O mesmo se diga dos fenómenos extraordinários dos estados místicos. Os êxtases são vulgares e a levitação não é uma raridade. Acontecia até que chegavam a prodigalizar-se a comunidades inteiras (1). Frades houve cujos êxtases se repetiram e duraram por largo espaço (2).

Por estes e outros lados da sua prática ascético-mística, os capuchos foram algumas vezes olhados de soslaio, suspeitos de afinidades com os iluminados, como os seus antecessores o tinham sido de conexos com as beguínas e os begardos. Para essa fama, além de particulares circunstâncias noutro capítulo referidas, concorreram os vínculos sentimentais de muitos deles com o velho espiritualismo franciscano. Um desses era Fr. Marcos de Lisboa, cronista, provincial de Santo António, mais tarde Bispo do Porto, tão esclarecido de inteligência como equilibrado de nervos. A sua simpatia pela tradição dos padres espirituais ressalta de vários passos das *Crónicas da Ordem* e pode admitir-se que tenha sido alicerçada na Itália, onde estacionou demoradamente em cata de verídicas informações para a redacção da obra. Aí se lhe depararam, segundo diz, «alguns livros das Histórias da Ordem, os quais não há em Espanha nem creio que se acharão nas províncias citramontanas...» (3).

---

(1) «...estando numa ocasião a comunidade no Coro, rezando o Menor de N. Senhora, foi tão grande a força do espírito que Deus lhe infundiu naquela hora, que não podia prosseguir a reza ..., causa por que o prelado, como insigne mestre na Mística, mandou fechar a janela do Coro, para que lograssem sem divertimento dos sentidos corporais aquela visita do amante Esposo». E de outra vez, também no Coro, acendeu-se nos corações «tal fogo de amor, que, não se podendo reprimir no peito, lhes subia à cabeça e fora de si corriam de uma para outra parte, abraçando-se na cerca com as árvores, persuadidos que, com a veemência do fervor que em si sentiam, podiam levantar-se da terra». A comunidade toda foi vista, aliás, nalgumas ocasiões, extática e elevada. Cfr. Piedade, *ob. e vol cits.*, pp. 121-22.

(2) Foi o caso de Fr. Bartolomeu de Bragança e de Fr. Martinho de Santa Maria, que os confrades viram levitar; de Fr. Francisco da Porciúncula (de quem adiante se tratará mais de espaço) e de Fr. Tomé de Portalegre (cuja mestria nos segredos da vida contemplativa suscitou a admiração de Fr. Luís de Granada), ambos levados para a cela em braços, imóveis, sem darem acordo de si, depois de cairem em êxtase no Coro. Cfr. Piedade, *ob. e vol. cits.*, pp. 151 e 573-74; Monforte, *ob. cit.*, pp. 431 e 436.

(3) *Crónicas da Ordem*, p.te 2.ª, prólogo.

Esclarecido por eles, todos de orientação espiritualista (1), deu-nos uma versão dos conflitos internos da Ordem invariàvelmente desafecta aos Padres da Claustra (2). Mas Fr. Marcos não era o único a pensar assim (3).

A piedade capucha é ainda divergente por outro lado da piedade humanista. Enquanto esta, pela pena de Erasmo, Lefèvre e outros, se encaminhava para a desvalorização das observâncias exteriores, o capuchismo punha nelas o acento agudo, tomando-as como pedra de toque da espiritualidade cristã. Fr. Martinho Pereira caminhando descalço pelo meio do mato e S. Pedro de Alcântara passando anos sem olhar senão para o chão — não podiam ser nem compreendidos nem aprovados pelos humanistas. Mas o seu radicalismo moral, a sua ânsia de reforma e espiritualização da vida religiosa, tal como a de Savonarola, era-lhes certamente simpática. Nesse ponto, o seu acordo era perfeito (4).

---

(1) O «Spechio de frati minori» é sem dúvida o *Speculum Perfectionis*, atribuído a Fr. Leão e hostil a Fr. Elias; as *Crónicas de Sete Tribulações* são o livro de Fr. Ângelo Clareno da Cíngulo; e as *Memórias de Fr. Mariano de Florença* são a história da Ordem escrita por este frade militante da reforma nos princípios do século XVI. Cfr. Maurice Beaufreton, *Saint François d'Assise*, pp. 283-300 e 315-16.

(2) Assim, Fr. João de Parma, o reprovado autor do *Evangelho Eterno*, é para ele «varão santíssimo, cuja santidade confirmou e mostrou N. Senhor com muitos e mui grandes milagres» (*ob. cit.*, p.te 1.ª, prólogo, col. IV). Na 2.ª p.te faz zelosamente a sua apologia (pp. 20-24), como faz também (pp. 169-75v), traduzindo até as suas obras poéticas (pp. 273-80), a de Fr. Jacopone da Todi, discípulo do perseguido Fr. Pedro João Olivi e um dos fundadores dos «fraticelli». A narrativa das dissenções intestinas da Ordem é voluntàriamente hostil a Fr. Elias (p.te 2.ª, pp. 1-3v) e aos conventuais (pp. 13v-16 e 142v-44). No relato das controvérsias sobre a pobreza, pende sempre para a tese dos observantes (pp. 185-88 e 229v-36).

(3) Afinava pelo seu diapasão o tradutor do *Tractado de como san Francisco busco y hallo a su muy q̃rida señora la sancta Pobreza. Mandado trasladar do latim en lingoage e emprimir por el Duque dc Bragança e Guimarães dõ James.* (Lisboa, 1555), que é provàvelmente nova edição de outra obra noticiada por Inocêncio — *Como S. Francisco buscasse a Pobreza. Por um franciscano da Província da Piedade.*

(4) O *Tratado de la Oracion*, que corre sob o nome de S. Pedro de Alcântara, é um primeiro esboço da obra mais vasta de Fr. Luís de Granada, feito por este a

O nosso movimento capucho foi tonificado pela lição e exemplo de S. Pedro de Alcântara, colaborador se não até verdadeiro autor dos estatutos da Arrábida (1). Teve a seu cargo durante dois anos, pelo menos, a formação dos noviços. E depois do seu regresso a Espanha, voltou mais de uma vez a Portugal, a pedido de D. João III, sendo de supor que tivesse mantido o contacto com os arrábidos e pietinos (2). Não será temerário admitir, por outro lado, que a sua influência tivesse sido completada pela de Fr. Bernardino de Laredo, íntimo da Casa de Bragança, chamado algumas vezes a Portugal pelo Rei Piedoso, e mestre espiritual do franciscanismo reformado (3).

A influência capucha foi enorme em toda a segunda metade do século XVI. Alcançou não só as massas populares, sempre sensíveis às expressões sinceras da penitência e da humildade, mas a própria classe dirigente, através das Casas de Bragança e de Aveiro e de personagens destacados do meio político ou intelectual, como Lourenço Pires de Távora, Francisco de Sousa Tavares, D. Álvaro de Castro, Diogo de Paiva de Andrade, etc. (4). O seu contributo não foi alheio, antes pelo contrário, à formação da piedade austera e voluntarista da época triunfante da Contra-Reforma. Caldeou-se, porém, com outras, como é evidente, uma das quais foi sem dúvida a da Ordem de S. Domingos.

O sentido da austeridade perdurou longamente nos conventos capuchos — e vamos encontrá-lo, vivo e activo, muito mais tarde, já na viragem do século XVII para o século XVIII, sob o signo de Fr. António das Chagas e seus discípulos.

---

pedido do santo franciscano (Vid. Fr. Justo Cuervo, *Bibliografia de Granada*, pp. 159 segs.). É incerta a data da sua edição, mas não pode ser posterior a 1564, ano em que a tipografia de J. Blávio de Colónia passara já às mãos dos seus herdeiros. E não é anterior a 1559, no máximo a 1556, datas em que sairam da mesma tipografia, respectivamente, a *Introduction para los que comiençon* e o *Tractado de los Tres Votos* de Savonarola, que o acompanham. Cfr. Sousa Viterbo, *Movimento Tipográfico cit.*, vol. 69.º, pp. 567 e 576; vol. 70.º, p. 45.

(1) Piedade, *ob. e vol. cit.*, p. 136.

(2) Piedade, *ob. e vol. cit.*, pp. 118, 127, 320 e 326.

(3) Ros, *Bernardin de Laredo*, pp. 27-31, 41, 44 e 46.

(4) Piedade, *ob. e vol. cits.*, pp. 174, 178, 241, 258 e 560.

* * *

Os domínicos foram arrastados, como os outros mendicantes, pela corrente da observância. A reacção contra o sistema claustral começou na Itália, nos fins do século XIV, sob o impulso do B. Raimundo de Cápua, vindo a corporizar-se em comunidades aprovadas nos meados da centúria imediata. A Congregação da Lombardia foi a madre da reforma dominicana e o modelo das uniões de austeridade que depois se formaram no interior das diversas províncias. As suas tendências foram acentuadas e, por assim dizer, dinamizadas pela Congregação de S. Marcos, fundada por Savonarola. Nunca se vincará demais a simpatia, por vezes a solidariedade, que o «Frate» encontrou e conservou entre os observantes italianos. Ele foi o seu verdadeiro mentor e, por seu intermédio, o mentor dos reformados de Castela e Portugal.

A congregação de Castela sofreu o influxo persistente das suas congéneres da Lombardia e Florença, tendo recebido nos seus conventos alguns frades italianos e não poucos frades espanhois tirocinados na Itália (1). Além disso, consolidou-se e desenvolveu-se, na segunda metade do século, pela acção estimulante do Cardeal Torquemada, cuja presença na Cúria fora já um apoio valioso para os domínicos de S. Marcos. O próprio hábito foi talhado segundo o molde savonaroliano. E a temática, assim como o radicalismo moral do reformador florentino, patenteia-se em facetas primordiais da sua mentalidade. Aparece com nitidez no gosto do misticismo, no zelo da pobreza e das mortificações, na revolta contra o relaxamento congreganista, os abusos do clero, as anomalias e desmandos de Roma (2).

A feição savonaroliana da reforma espanhola acentuou-se por 1510, com o florescimento do convento de Piedrahita e o prestígio pessoal

---

(1) O intercâmbio intensificou-se especialmente, segundo parece, depois da fusão da Congregação com a Província em 1506. Cfr. Fr. Beltran de Heredia, *Corrientes de Espiritualidad,* pp. 7-9.

(2) Fr. Beltran de Heredia, *Historia de la Reforma,* pp. 4-36; *Corrientes de Espiritualidad,* pp. 7-10.

de Soror Maria de S. Domingos, freira extática de Aldeia Nova que inspirou o movimento ultra-observante. Piedrahita está para a Congregação de Castela como o convento de S. Marcos para a Congregação da Lombardia. Foi o foco de uma reforma que, pelo culto da austeridade e da mística visionária, faz lembrar a dos capuchos entre os franciscanos (1). Soror Maria, mais conhecida pela designação de Beata de Piedrahita, tinha o culto de Savonarola, e um dos temas mais frequentes das suas conversações extáticas era a reforma da Igreja na sua cabeça e nos seus membros (2).

Sairam de Piedrahita os principais elementos propulsores da corrente neo-observante que actuou na Província de Castela depois de 1520 (3). Os processos formados à Beata eliminaram as tendências separatistas e quase-iluministas que pareciam seduzir os do seu círculo. Fr. Juan Hurtado, o chefe da ultra-reforma, foi o primeiro a libertar-se dessas excrescências. Ficou no entanto fiel, assim como os companheiros e discípulos, às ressonâncias savonarolianas de Piedrahita. O seu culto da austeridade, da pobreza e do espírito missionário, vale como atestado dos vínculos ideológicos que o ligaram ao pensamento básico do «Frate». E não deixa de ser notável que se lhe tenham unido os partidários mais entusiastas da Beata, como Fr. Diogo de Pineda, Fr. Diego de S. Pedro e Fr. Gregório Pardo, chegando o primeiro a ser eleito Provincial, em 1531, por unanimidade (4)!

A influência de Savonarola cruzou-se com a do Humanismo na geração seguinte à de Hurtado (5). É certo que o Humanismo (neste

---

(1) Não se esqueça, aliás, a influência de Cisneros sobre os de Piedrahita (Heredia, *Reforma*, pp. 96-98, 127 e 133-35) e a de S. Boaventura sobre Savonarola.

(2) Heredia, *Reforma*, pp. 83-84, 95 e 99-132; *Corrientes*, pp. 10-16.

(3) Citaremos alguns nomes com os quais nos voltaremos a encontrar: Juan Hurtado, Diego de Pineda e Diego de S. Pedro, António de la Peña, Francisco de Porras, Gregório Pardo e Tomás de Santa Maria.

(4) Heredia, *Reforma*, pp. 146-47, 150 e 169-70; *Corrientes*, pp. 18-26.

(5) Os principais centros de formação hurtadista foram Talavera e Atocha (Madrid), a que logo se juntou Santo Estevão de Salamanca. Aí se formaram, sob as vistas directas de Hurtado ou dos seus lugares-tenentes, Jerónimo Padilha, Juan Salinas, Martinho de Ledesma, Domingos Valtanás, Juan Pedraza e Juan de la Cruz.

particular, especialmente representado por Erasmo) desempenhou um papel secundário na cerebração dominicana; mas ainda assim, não é desprezível a sua influência, ao menos o paralelismo de posição, em personagens como Fr. Pablo de Leon, Vitória, Carranza, Fr. Juan de la Cruz, Fr. Luís de Granada, etc. (1).

Com os factos espanhois à vista, poderemos talvez julgar melhor os acontecimentos da província lusitana. A Congregação da observância data entre nós dos princípios do século XV. Nos meados deste, gozava já de largo prestígio espiritual, graças ao impulso de Fr. António Neiva. Sairam dela os padres que em 1459 foram organizar a congregação espanhola. E em 1466, recebeu carta de independência em face da jurisdição claustral. Parece contudo que no limiar do século XVI tinha decaído um pouco da antiga prosperidade. Consequência — supomos — de mais largueza no recrutamento e da sucessiva incorporação de casas que anteriormente viviam sob a frouxa disciplina provincial. Mas a decadência, se a houve, não foi tal que não se lhe pedissem ainda em 1493 os padres que deviam promover a união da província e da congregação espanholas (2).

A crise da claustra atingira proporções intoleráveis no fim do século XV. As lutas intestinas, com o reflexo de lei no espírito dos súbditos, tinham anulado a estabilidade do governo e a observância da regra. Os superiores viam-se frequentemente impedidos de levarem até ao fim os seus mandatos, esgotando não raro as energias na perseguição dos adversários (3). Semelhante estado de coisas não devia continuar. Era vexame da Igreja e afronta dos fiéis. E D. Manuel procurou-lhe o justo termo, em 1501, quando lançou as vistas para a desoladora condição moral das corporações religiosas.

Correspondendo à régia solicitação, passou Alexandre VI o Breve *Cum sicut praefatus Rex* que prescreve ao Geral, assim como aos prelados locais, o maior empenho no acrisolamento da província portu-

---

(1) Heredia, *Corrientes*, 46-62 e 106-110; *Francisco de Vitoria*, pp. 93-106; Bataillon, *Erasmo y España*, t. 2.º, pp. 203-208, 235-36 e 202-206.

(2) Fr. Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, p.te 2.ª, p. 217; Heredia, *Reforma*, pp. 6-7, 11 e 43-46.

(3) Heredia, *Reforma*, p. 218.

guesa (1501) (1). Mas as injunções pontifícias não surtiram logo o almejado efeito. Anos a seguir, em 1505, o Papa insistia no apelo à reforma, ordenando a visita dos conventos por pessoas idóneas que restabelecessem a observância dos estatutos e o fervor da prática religiosa (2). Mas nem assim se conseguiram progressos dignos de nota. E essa constatação, no fundo bem melancólica, fez pensar que o verdadeiro caminho consistiria na fusão da província com a congregação, sob o predomínio desta.

A Corte começou a actuar dentro de tal ordem de ideias no ano de 1511. Os seus primeiros esforços não foram, todavia, coroados de êxito. O Geral tentou a solução do problema mantendo à província a sua personalidade e autonomia. Se os conventos da Batalha e de Lisboa se reformassem voluntàriamente, estaria ladeada a dificuldade. Para melhor os forçar à reforma, notificou-os em 22 de Abril de 1512 de que seriam incorporados na congregação, caso não se reduzissem à observância no prazo de seis meses (3). Não sabemos como foi recebida a determinação generalícia; sabemos porém que, menos de um ano passado, se entabularam conversações para a vinda do Geral em pessoa ao nosso país. A pretensão da Corte não vingou por este lado; vingou por outro, no entanto, determinando Fr. Tomás de Vio, o futuro Cardeal Caetano, a mandar a Portugal o já nosso conhecido Fr. Juan Hurtado, com a incumbência de unir os dois ramos da família dominicana (4). Hurtado chegou em Março ou Abril de 1513. Em Maio, desempenhava-se da missão que lhe fora confiada, unindo a província e a congregação sob a autoridade de Fr. João de Braga, que fora tempos antes vigário dos reformados (5).

O domínico espanhol não deve ter rasgado sulcos profundos na mentalidade da nossa gente. A sua presença foi curta demais para imprimir carácter. Mas pode admitir-se que, por via directa ou indirecta, tivesse influído na sensibilidade, se não no pensamento, de alguns

---

(1) *Corpo Diplomático*, t. 11.º, p. 1.
(2) *Corpo Diplomático*, t. 11.º, p. 26.
(3) Heredia, *Reforma*, p. 145, n. 3.
(4) Heredia, *Reforma*, p. 146; *Corpo Diplomático*, t. 1.º, pp. 184 e 187-88.
(5) Sousa, *ob. cit.*, p.te 3.ª, pp. 3-6.

frades. Como quer que seja, porém, certo é que a vida religiosa não se acrisolou tanto como seria para desejar nos conventos de S. Domingos. A necessidade de reforma continuou de pé.

O Capítulo Geral de Valhadolide (1523) destacou Fr. Gregório Pardo para encaminhar a província portuguesa no sentido de mais estricta observância da regra. A sua missão não era fácil — e parece não ter resultado, ao fim e ao cabo. Mas, assim mesmo, pode supor-se que a presença do domínico espanhol tenha engrossado e animado a pequena coorte reformista suscitada anos antes por Fr. Hurtado. Pardo tinha sido um dos caudilhos de Piedrahita no tempo da Beata. A sua adesão ao savonarolismo está hoje fora de dúvida. E julga-se, com razão, que Hurtado não teria sido estranho à sua vinda a Portugal (1). Um homem destes não era para passar quatro anos entre nós sem imprimir a marca da sua personalidade no ideário dos confrades. Mas as resistências encontradas também deviam ser muitas. O reformador acabou por largar o campo aos partidários da Claustra (1527).

Menos de dez anos decorridos, nos princípios de 1536, solicitava D. João III os bons ofícios da Imperatriz, sua irmã, para lhe serem dispensados os elementos necessários a um juízo sobre os trâmites e tendências da reforma espanhola (2). A diligência resultou inteiramente — e, em Abril ou Maio do ano seguinte, comissionava o domínico Fr. Gonçalo Ferreira para negociar com o Geral os meios de correição da província portuguesa. Na passagem por Espanha — os documentos não o dizem, mas inculcam-no — devia o comissário munir-se de recomendações que lhe facilitassem a tarefa. Pela mediação provável da Imperatriz, obteve uma carta de Francisco de Vitória, que, juntamente com a do nosso Soberano, foi decisiva na negociação (3). O Geral cedeu ao que se lhe pedia, ordenando ao superior de Castela

---

(1) Heredia, *Reforma*, pp. 124, 132, 219-20 e 256-60.

(2) Heredia, *Reforma*, p. 221.—Queremos esclarecer que esta referência e as seguintes visam apenas os documentos, pois a nossa interpretação e encadeamento dos factos diverge bastante da do historiador espanhol. Heredia não deu atenção à cronologia — e isso foi-lhe fatal.

(3) Assim o diz a patente generalícia de 9 de Junho de 1537, apud Heredia, *Reforma*, 269.

que destacasse para Portugal o Padre que da parte de Rei Piedoso lhe fosse indicado (1).

O reformador vinha investido da autoridade de Vigário Geral e devia ser «pessoa circunspecta, prudente, nascida na observância e nela sempre mantida, armada de experiência e de zelo não aparente, mas visceral da reforma» (2). Os seus poderes eram latíssimos (3). O superior de Castela, recebida em 18 de Outubro de 1537 a indicação da Imperatriz, intimou a ordem generalícia a Fr. Pedro Lozano (4). Mas este frade era mal visto pelos ultra-reformistas (5). Seria tido até como partidário do Geral, conceituado, por sua vez, como pouco amigo da austeridade (6). Ora dispondo o partido extremista — dos antigos de Piedrahita, Talavera e Atocha — de poderosas influências junto do Imperador e da Imperatriz, através dos respectivos confessores, Fr. Diego de S. Pedro e Fr. Tomás de Santa Maria, fácil lhe foi mostrar a Fr. Gonçalo que o reformador escolhido não era o mais indicado para o que se pretendia. Fr. Jerónimo Padilha, sim, esse corresponderia por inteiro ao modelo descrito pelo Geral. E posta de lado a nomeação de Lozano, foi Padilha quem acabou por vir.

Fr. Jerónimo Padilha era um dos ornamentos mais ilustres da Província de Castela (7). Formara-se na escola de Hurtado, no convento-padrão de Talavera. Em 1531, partia para S. Sebastião como prior do novo convento de Santelmo. Quatro anos depois, estava prior

---

(1) *Id., ib.*

(2) *Id., ib.*

(3) Assim: 1) o Geral delegava nele toda a sua autoridade sobre os conventos de frades e freiras de Portugal, nomeadamente para castigar os transgressores e depor os superiores remissos; 2) podia subtrair à autoridade do provincial um convento e fazer dele a matriz da reforma, expulsando os priores e frades discrepantes e pondo em seu lugar outros vindos de Espanha; 3) se morresse ou ficasse legìtimamente impedido, estava assegurada a continuidade da reforma; 4) podia demitir todas as priorezas que tivessem completado o seu quadriénio e nenhuma das demitidas podia ser reeleita no mesmo convento antes de passados quatro anos (*Id., ib.*).

(4) Heredia, *Reforma,* pp. 221-23.

(5) Heredia, *Reforma,* p. 174.

(6) Heredia, *Reforma,* p. 172.

(7) Heredia, *Reforma,* pp. 168 e 223; *Corrientes,* pp. 29.

de Burgos. O seu espírito rigorista inspirava plena confiança aos veteranos de Piedrahita e Talavera e não era insensível aos ventos do Humanismo (1). Esclarecido, porém, das dificuldades que viria encontrar em Portugal, não aceitou por certo a incumbência sem pôr as suas condições. É de crer que tenham sido aceites desde logo; mas, combinando a data e o teor do ofício de 17 de Abril de 1538, que lhe foi dirigido pelo Geral, pode concluir-se que foram completadas ou, pelo menos, retocadas depois da sua entrada em Portugal (2).

Padilha chegou a Lisboa em 25 de Janeiro de 1538 (3). Mas longe de chegar, ver e vencer, depararam-se-lhe dificuldades que teriam feito sossobrar os seus esforços, se D. João III não lhe valesse com o apoio eficaz e constante da Soberania.

A resistência aos desígnios de Padilha foi dura e prolongada. Só terminou ou, pelo menos, cedeu em 1540, com a eleição do reformador para Provincial. Assim o sugerem as confirmações e ampliações sucessivas de poderes durante os anos de 1538 e 1539 (4). A alma da resistência era provàvelmente Fr. Mendo de Extremoz, então investido na dignidade provincialícia. Não foi outro, decerto, o motivo da sua destituição nos fins de 1539 (5).

A matriz da reforma foi o convento de S. Domingos de Lisboa,

---

(1) Assim o levam a concluir certas referências do *Processo de J. da Costa na Inquisição* (pp. 32 e 220) e a parte que tomou na entrega do Colégio das Artes a André de Gouveia e seus amigos (M. Brandão, *A Inquisição cit.*, pp. 484-88).

(2) O ofício precisa e completa os poderes concedidos na patente de 9 de Junho de 1537. E assim: 1) competir-lhe-á a confirmação dos prelados maiores, ficando porém vedada a reeleição imediata dos que tiverem sido depostos; 2) as priorezas serão todas quadrienais; 3) os vigários particulares podem ser livremente substituídos; 4) o Vigário Geral poderá fazer na Província tudo o que cabe nos poderes generalícios e fica autorizado não só a suspender até nova ordem as letras do Geral inconvenientes à reforma, mas também a trazer da Espanha 20 padres para o coadjuvarem. Cfr. Heredia, *Reforma*, pp. 271-72, onde se dá a íntegra do documento.

(3) Sousa, *História de S. Domingos*, p.te 2.ª, p. 244.

(4) Heredia, *Reforma*, p. 224; AN, *Colecção de Bulas*, M. 32, n.º 13.—O testemunho de Olmedo, *Chronica cit.*, p. 213, é perfeitamente idêntico.

(5) Heredia, *Reforma*, p. 225. — As negociações para a deposição tinham começado nos meados do ano. Cfr. *Corpo Diplomático*, t. 4.º, p. 48.

cedo retirado à jurisdição provincial. Uma vez liberto dos frades menos dóceis às novas directrizes, foi povoado de espanhois criados na observância e vindos para aqui como quadros ou fermento da reforma (1). Mas uma casa como esta, situada na capital do Reino e servindo de cabeça a toda a Província, não podia continuar com maioria espanhola nas suas celas. Para obviar ao inconveniente, fizeram-se vir para Lisboa os domínicos portugueses incorporados em Santo Estevão de Salamanca (2).

Padilha actuou sem desfalecimento a bem da reforma. Como bom pastor, percorreu a Província «a pé e sem alforge, capa às costas, bordão na mão, breviário debaixo do braço», o que em todos causou admiração (3). À semelhança do que fizera Hurtado, cassou todas as isenções da vida conventual, fazendo regressar à observância muitos frades que andavam fora dela (4). Sempre fiel discípulo da escola da austeridade, procurou enraizá-la por toda a parte através dos religiosos espanhois e portugueses de mais provado zelo que pôs à frente dos conventos.

A reforma não estava ainda consolidada e nem sequer realizada

---

(1) Eram uma parte dos 20 que o reformador podia trazer de Espanha. Contavam-se entre eles Fr. Martinho de Ledesma (destinado ao cargo de prior) e Fr. Francisco de Bobadilha, que deviam reger cátedra nas aulas conventuais; Fr. Alfonso de Oviedo, que exercia o cargo de pregador; Fr. Mateus de Ogeda, companheiro de Padilha (Heredia, *Reforma,* pp. 225 e 271-72). Ledesma (*id.,* p. 194) era criatura de Hurtado, o mesmo sucedendo com os outros. A estes juntaram-se depois os seguintes: Fr. Aleixo de Salier (*id.,* p. 165) e Fr. Juan de la Cruz, ambos filhos do convento de Atocha; Fr. Cristobal Valbuena, mais tarde provincial; Fr. Tomás Manrique, futuro prior lisboeta (*id.,* pp. 225 e 229). Ignoramos se Fr. Diego Ximenez Arias terá sido um dos 20. Certo é que a sua vinda deve ser posterior a 1541, ano em que, segundo parece resultar do prefácio do *Enchiridion,* ainda se encontrava em Espanha.

(2) Heredia, *Reforma,* pp. 226-27. — Deviam ser ao todo uns doze, incluindo Fr. Gaspar dos Reis e Fr. Jorge de Santiago. Alguns tinham estudado em Paris (M. Brandão, *A Inquisição cit.,* pp. 219-26.)

(3) Sousa, *História de S. Domingos,* p.te 2.ª, p. 244.

(4) *Idem,* p. 245. — Um dos atingidos foi Fr. Juan Pedraza, lente de Escritura na Universidade de Coimbra. Cfr. A. J. Teixeira, *Documentos para a Hist. dos Jesuitas,* pp. 681-82; Prof. M. Brandão, *Cartas de Fr. Brás,* p. 49.

em profundidade, quando a morte abateu Fr. Jerónimo Padilha, no mês de Agosto de 1544 (1). Sucedeu-lhe um dos seus lugares-tenentes, Fr. Cristobal Valbuena, a quem foram concedidos os mesmos poderes (2). Mas a vida deste também não foi longa. Em Setembro de 1546, poucos meses depois de confirmado, caía sobre ele a pedra tumular (3). Foi eleito provincial, em Janeiro seguinte, Fr. Francisco de Bobadilha, pouco depois confirmado no cargo de reformador (4). Bobadilha, sobre *alter ego* do primeiro Vigário Geral, vinha da aula savonaroliana de Talavera, onde professou, e de Piedrahita, onde foi prior. O seu espírito de penitência e de austeridade excedia os limites ordinários e falava bem dos mestres com quem se criara (5).

Não foi longa a chefia de Bobadilha. A crise que se esboçara na véspera da eleição, recrudesceu mais tarde, ao findar o seu mandato, dividindo profundamente os ânimos. O Capítulo Geral, reunido em Junho de 1551 no Convento de Lisboa, pôs a autoridade principalícia nas mãos de um velho adversário dos padres espanhóis, o já famoso Fr. Jerónimo de Azambuja. Era este frade uma das glórias portuguesas daquele século. O saber conquistara-lhe largo prestígio, e a limpeza de costumes enfreava os maldizentes. Gozava, além disso, de apoio ilimitado nos meios inquisitoriais. A sua eleição, quebrando embora o plano régio, teve bom acolhimento na Cidade Eterna, onde velava a seu favor a amizade do Cardeal Salviati (6). E sem dúvida

---

(1) Sousa, *ob. cit.*, p.te 2.ª, p. 244.

(2) Heredia, *Reforma*, p. 228.—Parece não terem resultado os esforços de D. João III para se trazer uma segunda leva de espanhois. Cfr. *Corpo Diplomático*, t. 5.º, pp. 394-97.

(3) Sousa, *ob. cit.*, p.te 2.ª, pp. 248-49.

(4) Confirmado (Heredia, *Reforma*, p. 228), mas não eleito sem viva oposição de alguns confrades. Cfr. Sousa, *ob. cit.*, p.te 2.ª, 139-41.

(5) Sousa, *id.*, *ib.*

(6) É o que parece resultar do ofício do nosso agente diplomático em Roma, de 1 de Dezembro de 1551 (*Corpo Diplomático*, vol. 7.º, pp. 82-83). O Geral Romano, possìvelmente pela mediação de Salviati, passou em 19 de Julho de 1551 uma patente em que confirma a eleição de Azambuja — mas na convicção de que este favorecerá a reforma e desaprovará as facções (AN, *C. Cronológico*, p.te 2.ª, M. 242, Doc. 84).

que seria o fim da reforma, se D. João III, medindo a tempo o perigo que corria, não se provê secretamente de um Breve que anulava a eleição (1).

Azambuja foi substituído por Fr. Juan de Salinas, vindo expresamente de Espanha para continuar a obra de Padilha. Salinas, ilustrado pela experiência dos seus imediatos antecessores, pediu e conseguiu que deixassem vir consigo alguns frades bem afeitos aos caminhos da austeridade (2). Assim mesmo, não foi de sonho brando o seu exercício. Duvidamos que a sua acção tivesse repercutido fundamente na espiritualidade dominicana: nem o tempo nem o meio permitiam mais que a conservação dos triunfos alcançados. Impulsionou, contudo, uma expressão básica da Regra de S. Domingos — o apostolado pela palavra. Hurtado tinha feito das missões no interior uma das actividades dominantes dos seus padres (3). Salinas era, ele próprio, um entusiasta da acção missionária. Natural era portanto que incutisse o mesmo espírito naqueles que viviam na sua esfera de influência. E assim aconteceu na verdade (4).

Salinas deixou o provincialato e o país em 1556, sucedendo-lhe no cargo Fr. Luís de Granada. O sentido geral da obra deste integra-se, como adiante se verá, nos ideais de Hurtado, mas corrigidos e completados com as sugestões da piedade nórdica e do humanismo erasmista. Ao terminar o mandato (1560), a oposição pôs em causa, mais uma vez, a tutela espanhola. Os ventos corriam agora a seu favor. O processo de Carranza criara todo um mundo de prevenções contra a ala esquerda das falanges hurtadistas. Granada foi envolvido por Melchor Cano

---

(1) Sousa, *ob. cit.*, p.te 3.ª, p. 7.

(2) Foram eles: Juan de Palencia, Esteban Gonzalez, Blas de Aguilar, Juan de la Cruz (não confundir com o companheiro de Padilha) e Garcia de Toledo. Juntou-se-lhes depois Fr. Luís de Granada. Cfr. Heredia, *Reforma*, p. 229.

(3) Heredia, *Corrientes*, pp. 47-48.

(4) Além das preocupações missionárias do Arcebispo Mártires e das actividades de Fr. Francisco Vilaça, de que se fala noutro lugar (*Nota VII*, n.º 1), lembraremos a acção de Fr. Luís de Granada, que noutro capítulo será referida, e de Fr. António Freire, Doutor em Teologia, que durante dois anos missionou na diocese de Portalegre a pedido do Bispo D. Julião de Alva (Sousa, *ob. cit.*, p.te 2.ª, p. 126).

nas tendências erasmistas e iluministas atribuidas ao Arcebispo. O seu *Livro da Oração* foi colocado no *Index* espanhol em 1559, quando estava a terminar o quadriénio provincial. Não era difícil portanto conseguir o apoio da Regente para uma candidatura que desse garantias de intangibilidade aos pruridos heréticos. A de Azambuja, homem de confiança da Inquisição, era das mais indicadas. A Regente protegeu-a, fazendo em Roma as diligências necessárias para afastar Granada e o seu partido (1). Com a direcção, mudou também o ideário no que tinha de mais significativo. Azambuja não compartilhava a angústia reformista nem as afinidades ideológicas dos frades espanhois. O seu espírito propendia à segurança e optimismo da política de aparências. «A Fé — assegurava ele no Concílio de Trento — está firmíssima no Reino. Raros são os pontos do orbe em que os embusteiros não vomitem veneno sobre os dogmas; em Portugal porém, graças à divina providência e aos cuidados do nosso cristianíssimo Rei, não há sequer uma faúlha da heresia luterana que enche o mundo» (2). A sua gerência reduziu os padres espanhois a tal nulidade, que chegaram a pensar sèriamente no seu regresso e tê-lo-iam efectuado, se a Regente, melhor avisada, não tem intercedido junto do Geral para garantir a sua permanência (3).

A reforma de S. Domingos, como decorre do que dissemos, orientou-se no sentido da austeridade e da contemplação, por um lado, do estudo e da prédica, por outro. Se a última directriz não lhe é peculiar (o estudo e a prédica são constantes do ideal dominicano e nunca os claustrais se desviaram delas sensìvelmente), a primeira, pelo contrário, insere-se no movimento da Renovação Católica segundo o espírito capucho-savonaroliano. Reflecte, ainda que sem explícita consciência do facto, a linha mestra do Humanismo ingénuo, com o seu deslumbramento perante a antiguidade — aqui, a antiguidade de cada congrega-

---

(1) Tal nos parece o significado das negociações referidas no *Corpo Diplomático*, t. 8.º, pp. 403-404.

(2) Stephanus Ehses, *ob. cit.*, t. 1.º, p. 536.—Azambuja interveio activamente nas discussões conciliares sobre matérias dogmáticas. Não se interessou porém pela questão da residência.

(3) *Corpo Diplomático*, t. 11.º, p. 604.

ção — e o seu protesto contra a decadência, a corrupção, a barbárie, dos fins da Idade Média. É uma forma de regresso às fontes e à pureza primitiva.

* * *

O fogo da observância não ardeu apenas nos conventos de S. Francisco e S. Domingos. Comunicou-se a todas as famílias mendicantes. Não teve, porém, a mesma vivacidade numas e noutras.

A reforma do Carmo e da Trindade data do memorável ano de 1505, em que D. Manuel meteu ombros à empresa de purificação do congreganismo em Portugal (1). Mas parece que o esforço de acrisolamento careceu então de intensidade. A sua urgência não era aliás imperiosa, pois uma e outra congregação se mantinham em bom pé de moral e piedade. Foi só em 1528, sob o signo de Fr. Baltazar Limpo, que se tentou a restauração espiritual dos carmelitas (2). Limpo era uma figura austera de chefe eclesiástico, intransigente com a inobservância dos regulamentos e dos preceitos morais. A sua sensibilidade espiritual devia ser, contudo, pouco afinada. O breve lapso de tempo que se manteve à frente dos carmelitas, não lhe permitiu, seguramente, uma transformação profunda dos hábitos e preferências espirituais destes. Não há indícios de que o melhoramento da observância se tenha dobrado de uma mudança de rumo da vida de piedade. A verdadeira e decisiva reforma do Carmo, com as novas e geniais constelações místicas de Santa Teresa de Ávila e S. João da Cruz, só mais tarde se faria, já depois de perdida a Independência (3).

O mesmo se diga da Ordem da Santíssima Trindade, por sinal

---

(1) Cfr. os Breves *Non sine mentis*, de 22 e 26 de Junho, in *Corpo diplomático*, t. 11.º, pp. 24 e 27.

(2) Limpo foi nomeado reformador pelo Breve de 1 de Janeiro de 1528, recebido do Núncio D. Martinho de Portugal. Cfr. Frei Manuel de Sá, *História dos Arcebispos e Bispos do Carmo*, p. 51.

(3) A tentativa de 1558 ficou em nada, como era de presumir, em vista da pessoa do reformador escolhido, Fr. Luís da Luz, reputado filho de D. João III. Cfr. Matos Sequeira, *O Carmo e a Trindade*, vol. 1.º, p. 393.

uma das mais acrisoladas do século XV no nosso país. Em 1535, foi feita uma segunda tentativa de reforma, mas supomos que sem êxito (1). Dez anos depois, era o encargo confiado a dois frades jerónimos: Fr. António de Lisboa e Fr. Brás de Barros. Mas tanto um como outro estavam absorvidos por tarefas não menos prementes, de que não podiam levantar mão. A sua acção careceu por isso de continuidade e foi parca de benefícios (2). Degradaram da casa de Lisboa alguns monges indignos e puseram em S. Vicente de Fora 12 noviços destinados a servirem de fermento dos trinos em Santarém, depois de afeiçoados pelos crúzios à vida austera e recolhida (3). O convento escalabitano só veio, no entanto, a tornar-se habitável mais tarde, em 1554, morto já Fr. António de Lisboa. Só em 1561, sob o signo do Cardeal D. Henrique, se tentaria de novo e finalmente a reforma trinitária. Mas aqui, como no Carmo, não se chegou a entrar nas intimidades da vida ascética e mística.

Os esforços reformistas não se limitaram às congregações referidas neste e no anterior capítulo. Mas para o efeito que nos ocupa, não interessa dilucidar agora o que se passou nas outras famílias religiosas. Tem mais utilidade pôr em evidência a orientação de um instituto recente — a Companhia de Jesus — cujas directrizes, ao menos na sua primeira fase, condensam as linhas mestras da piedade humanista e da piedade monacal no limiar do segundo quartel do século XVI.

Quando se atenta nos anos de estudo de Santo Inácio e seus companheiros nas Universidades de Alcalá e de Paris, numa altura em que a mensagem de Erasmo invadira já os meios escolares, compreende-se bem a direcção anti-medievalista de certas linhas espirituais da Companhia de Jesus. A sugestão do Humanismo, muito especialmente na forma erasmiana, não foi estranha às suas inclinações pelo Cristianismo

---

(1) D. Martinho de Portugal considerava a Ordem incorrigível e merecedora de extinção. Cfr. *Corpo Diplomático*, t. 3.º, p. 242.

(2) A referência do *C. Diplomático*, t. 9.º, p. 283, faz-nos supor que delegaram os seus poderes em Fr. Salvador, do convento de Tomar.

(3) M. Sequeira, *ob. e vol. cits.*, p. 354; *Corpo Diplomático*, t. 8.º, p. 105; *Mem. dos Estudos de S. Jerónimo cits.*, pp. 240 e 246-47.

em espírito e por uma pedagogia ascética ao nível do século. Enquanto as corporações medievais se renovavam na base do ideal monástico ou mendicante elevado à sua máxima pureza, a estrutura e a piedade da Companhia assentavam num ideal de enlace secularista. Se o predomínio da oração mental, o sentido do apostolado, a formação activista, revelam já uma curiosa desvalorização do formalismo religioso, a orgânica do instituto contém outros indícios não menos significativos de uma preocupação inversa à do monasticismo. A supressão do coro, a simplificação do ofício divino e do cerimonial litúrgico, o aligeiramento das penitências corporais, patenteiam o desejo não de recluir o mundo nos conventos, mas de levar os conventos para o meio do mundo.

Nisto, salvo erro, havia mais erasmismo do que os jesuítas depois quiseram reconhecer.

A feição nova, quase revolucionária, da Companhia de Jesus chocou os intelectuais da escola monasticista tanto em Portugal como no estrangeiro. E a surpresa acentua-se com a simpatia de alguns jesuítas pela espiritualidade de sabor iluminado. Os seus filiados foram alvo de campanhas e perseguições que se reflectiram no próprio processo de aprovação do instituto (1).

O loiolismo é uma síntese maravilhosa das correntes tradicionais e das correntes modernas de piedade. Valorizando extraordinàriamente as práticas interiores, nomeadamente as práticas de sobrerrogação, rompe ao mesmo tempo com a directriz quietista e visionária dos círculos espirituais iluminados e não subscreve o liberalismo cultual da Renascença. As suas estruturas assentam numa base activista e positiva. É deliberadamente uma piedade para a acção, uma piedade para a vida. Já se lhe chamou «uma espiritualidade do esforço» (2) — e não é esse, decerto, o seu traço menos saliente. Tal como a orgânica da Companhia, que amalgamou os factores clássicos do mona-

---

(1) Cfr. Bataillon, *Erasmo y España*, vol. 2.º, p. 316; Fr. Rodrigues, *Hist. da Companhia*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 328-54; A. Astrain, *Historia de la Compañia en España*, t. 2.º, pp. 135-52; MHSJ, *Fontes Narrativae de S. Ignatio Layola*, t. 1.º, pp. 8 ss. e 50 ss.; *Constitutiones*, t. 1.º, pp. 1-32.

(2) Pourrat, *ob. cit.*, vol. 3.º, pp. 66-70.

quismo com as tendências dos institutos modernos, de modo a tornar viável a assunção cristã da sociedade civil (1), também a piedade inaciana supera as contradições do formalismo religioso e do idealismo erasmiano e greco-germânico, dirigindo-se imediatamente à formação de homens chamados a viverem no coração da vida. O seu conteúdo pode dizer-se ético e interior por oposição ao formalismo, prático e litúrgico por oposição ao idealismo. E acima de tudo, é apostólico, evangélico, edificante. Não visa a abismar ou diluir em Deus os impulsos da alma individual, mas a procurar e incorporar na nossa a vontade divina, fazendo de uma a regra da outra e de ambas o grande princípio da conversão da cristandade a Cristo. A profissão religiosa e a vida devota não são o fim, mas o princípio de um contacto mais cristão com o mundo.

Este é o ideal. Mas a falta de regulamentos específicos deixou margem, nos primeiros tempos da Ordem, para acentuações particulares que só mais tarde se corrigiram. Assim, parece inegável o atractivo da mística iluminada sobre alguns jesuítas. A edição das obras de Taulero por S. Pedro Canísio em 1543 e a dedicatória da edição cartusiana de Hárfio a Santo Inácio (1555) — são índices preciosos de um estado de espírito. E não é menos significativo o interesse com

---

(1) A Companhia distingue-se de todo o congreganismo anterior pela renúncia ao coro e à mendicância. Opõe-se, além disso, às velhas Ordens monásticas pela sujeição dos seus letrados às práticas de humildade e mortificação estabelecidas para os demais religiosos. E separa-se do sistema das Ordens mendicantes pela regra de apostolado no mundo, à maneira do clero diocesano e dos institutos formados na época da Renascença. Enfim, a orientação das suas estruturas no sentido da salvação das almas pela prédica, o confessionário e o ensino, estabelece o último contraste da sociedade inaciana com as corporações regulares da Idade Média. A Companhia de Jesus é o ponto de chegada de uma evolução de orgânicas que começa nos Irmãos da Vida Comum e passa pelos Cónegos de S. Jorge de Alga, os Teatinos, os Somácios, os Barnabistas, etc. O seu sistema de espiritualidade frisa também o destes, completando-o, no entanto, e fundindo-o num todo harmónico. O ofício divino tem um lugar importante entre os exercícios espirituais do jesuíta, mas é a meditação e o exame de consciência e não a psalmodia que constitui o eixo da sua vida espiritual. É essa vida interior que permite a estes «clérigos recolhidos e exemplares» (cit. de A. Risco, *Santa Teresa*, Bilbau, 1925, p. 99) realizar a sua vocação religiosa no meio dos perigos do mundo.

que o espanhol D. António de Cárdoba adquiriu e conservou a *Consideração LIV* de Juan Valdez (1). As ligações de Córdoba e Salmeron com Carranza estão hoje demonstradas, e não oferecem dúvida as simpatias de alguns dos seus amigos pelo campos erasmista e iluminado (2).

Mas há mais. A repressão inquisitorial de 1559 apanhou nas suas malhas, entre outros livros, as *Obras del Cristiano* de S. Francisco de Borja e os *Avisos y Reglas Cristianas* do B. Juan de Ávila (3). Erasmo e Vives ainda não tinham sido banidos da Companhia em 1555, e Hárfio e Taulero só o foram depois de 1573 (4). Deve dizer-se, no entanto, que a sua boa estrela vinha a eclipsar-se desde 1548, com a reedição dos *Exercícios Espirituais*, seguidos de umas regras a observar na Companhia para se sentir catòlicamente, cujo teor vai dirigido contra Erasmo e os místicos do Norte.

Era tudo isto, dobrado de mais a mais da prática sistemática da oração mental nas casas e colégios da Companhia, que suscitava reservas e animosidades por parte do elemento conservador. Domingos de Soto e Pedro de Sotomayor não esconderam a D. António de Córdoba a sua estranheza por essas «contemplações», cuja forma e conteúdo não conseguiam perceber (5). Melchor Cano procurou envolvê-los a todo o custo nos laços do iluminismo. A sua opinião era-lhes desfavorável desde cerca de 1542, tornando-se cada vez mais hostil

---

(1) Bataillon, *ob. e vol. cits.*, p. 186.

(2) Bataillon, *ob. cit.*, vol. 1.º, pp. 247-49; F. Cereceda, *Razon y Fe*, t. 100.º, pp. 212-26. — Um deles, o P.e Manuel Miona, director espiritual de Santo Inácio em Paris e Alcalá, era português; outro, o P.e Miguel de Torres, «mais inclinado ao exercício interior da oração e gosto de Deus do que aos exercícios exteriores» (observação do P.e Gonçalo Vaz, cit. por F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 2.º, vol. 1.º, p. 281), viria a ser superior e visitador da Província Portuguesa.

(3) Ambos os livros penetraram em Portugal. Dos *Avisos*, sensíveis às teorias erasmianas do Corpo Místico e da fé justificante, conservam-se exemplares da ed. de 1556 na BNL e na BPE; das *Obras*, que sufragam a teologia erasmista dos benefícios, há um exemplar da ed. de 1552 na BPE.

(4) MHSJ, *Epistolae Salmeronis*, t. 1.º, p. 415; *Scripta Sancti Inatii*, t. 1.º, p. 495; *Epistolae Nadal*, t. 1.º, p. 317; Afonso Rodrigues, *Perfeccion Cristiana*, p.te 2.ª trat. 5, cap. 4.

(5) MHSJ, *Litterae Quadrimestres*, t. 3.º, p. 308; t. 9.º, pp. 418-19.

nos anos seguintes (1). Em 1555, atingiu porém o grau preciso da jesuìtofobia obsediante. Pensava neles ao falar, no *De Locis Theologicis,* dessas «pessoas que, manejando e citando todos os dias Baptista de Crema, Henrique Herp, João Taulero e outros da mesma farinha, não percebem os seus erros, o seu espírito e a sua intenção» (2). Em cartas particulares acusava-os claramente de seguirem o trilho dos «alumbrados e dexados» (3).

A animosidade de Cano contra os jesuítas não é um fenómeno de mero carácter pessoal. Reflecte o estado de espírito dominante nos meios inquisitoriais espanhois e nos círculos conservadores de Roma (4). As prevenções contra a Companhia encontraram eco no próprio Imperador Carlos V (5); e pregador houve que as exprimiu do alto do púlpito, apodando os seus filhos de inovadores hipócritas que viriam a acabar como os alemães (6). Na Cúria, a oposição, forte com o apoio de dois Cardeais, alvejou não só a constituição e a ascese do novo instituto, mas Santo Inácio em pessoa, combatendo e suspeitando o seu apostolado. Sem a intervenção do Cardeal Contarini, talvez que a Bula *Regimini militantis ecclesiae* (1540) não tivesse chegado a ser publicada (7).

Os primeiros jesuítas foram conhecidos em Portugal pela designação de «Padres de Roma». Não é aventuroso supor-se que trouxessem consigo as preocupações e tendências manifestadas noutros países. A simpatia com que foram acolhidos pelos elementos do partido reformista — Granada, Montoia, Fr. Martinho de Ledesma, Fr. Francisco de Vila Franca, Diogo de Paiva de Andrade, etc. — não deixa de ser sintomática. E a assiduidade nas mortificações e na oração mental é também reveladora do estado de espírito dominante.

---

(1) MHSJ, *Litterae Quadrimestres,* t. 19.º, p. 662; Caballero, *Vida de Cano,* p. 500; F. Cereceda, *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo,* cap. 10.º.

(2) *De Locis Theologicis,* l. 12, cap. 10, p. 442.

(3) Caballero, *Vida de Cano,* p. 500 e ap. 4.º.

(4) Menendez y Pelayo, *Heterodoxos,* t. 5.º, pp. 217-21.

(5) Sandoval, *Historia de Carlos V,* pp. 830-33.

(6) MHSJ, *Litterae Quadrimestres,* t. 1.º, p. 392.

(7) Além da bibliografia citada na p. 169, nota 3, vid. Tacchi Venturi, *Storia della Campagnia di Gesú,* vol. 2.º, pp. 153-68 e 193-325.

A prática da oração mental introduziu-se cedo nas casas e colégios da Província. Até para os estudantes se tornou obrigatória, quase desde o princípio, pelo espaço de duas horas diárias (1). A orientação não era, porém, exactamente, a do Santo Fundador. O Geral fez saber que a oração não devia ser tão prolongada (2) e pode suspeitar-se, à vista do que diz o P.e Polanco, que a censura atingia o próprio espírito da meditação, julgando-a mais especulativa do que prática (3). O transporte e absorção interior de alguns religiosos, patente nas suas expressões verbais arrebatadas e na enlevação post-oracional que por vezes os fazia andar pelas ruas aos encontrões nos transeuntes (4), concretiza, com efeito, um tipo ascético-místico diferente do dos *Exercícios Espirituais* e que recorda a linha espiritual dos mestres do Norte. Os vínculos hárfio-taulerianos talvez se possam pressentir, mesmo, por detrás dos excessos de austeridade vital criticados por Loiola (5).

As afinidades de alguns jesuítas com os iluminados de Lisboa (6) derivam verosìmilmente da confluência das constelações espirituais do Norte com a sugestão dos círculos avilinos (7) e as tendências pietistas da Companhia. E o atractivo que os capuchos exerceram, em dado

---

(1) Cfr. F. Rodrigues, *Historia cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 503, 507 e 508.

(2) *Idem*, p. 510.

(3) «Este espírito deseja [Inácio] ver nos da Companhia: que não achem, se é possível, menos devoção em qualquer obra de caridade e obediência do que na oração ou meditação» (observação de Polanco, cit. por F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, p. 510).

(4) *Idem*, p. 331.

(5) Cfr. F. Rodrigues, *ob. e vols. cits.*, pp. 364-73, 517-18, 521-24, 550-54 e 558-59.—O erudito historiador da Província Lusitana procura absolver Simão Rodrigues das censuras assim dos contemporâneos como dos pósteros. Mas a argumentação não convence e o seu próprio livro, nos passos citados, autoriza a tese contrária. O ascetismo simoneano lembra muito o dos crúzios sob Fr. Brás (clausura à parte) e o das reformas capucha e dominicana.

(6) V., no fim, a *Nota XXV*, n.os 12, 13 e 14.

(7) O contacto da Província Lusitana com os discípulos do B. Juan de Ávila é um facto incontestável. Diogo de Santa Cruz, alistado em Coimbra (MHSJ, *Litterae Quadrimestres*, t. 1.º, pp. 444-45; t. 2.º, p. 173; Polanco, *Cronicon*, t. 2.º, p. 621; F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, p. 668), Paulo Ferrer e Fernão Perez,

momento, sobre os filhos de Santo Inácio, reporta-se menos, no nosso modo de ver, às dúvidas que Francisco Rodrigues refere (1), do que à sedução da sua espiritualidade, ao mesmo tempo iluminada e austera (2). A fama de místicos iluminados que os estudantes de Coimbra e os frades de Lisboa lhes criaram (3), baseava-se nestas e noutras aparências de

---

lentes da Universidade de Évora (MHSJ, *Litt. Quadrimestres*, t. 2.º, p. 678; F. Rodrigues, *ob. e t. cits.*, vol. 1.º, p. 464; vol. 2.º, p. 325), e talvez outros foram mandados directamente por Ávila a Portugal como pessoas da sua confiança. O P.e Francisco Estrada, famoso pelas suas pregações (F. Rodrigues, *ob. e t. cits.*, vol. 1.º, pp. 326-27 e 641-47), bebera também o licor espiritual do apóstolo da Andaluzia (Sala Balust, *ob. cit.*, vol. 1.º, pp. 986-90). E as relações com Fr. Luís de Granada (F. Rodrigues, *idem*, p. 579), um «dos discípulos de Ávila, ainda que frade de S. Domingos» (MHSJ, *Ep. Mixtae*, t. 2.º, p. 620), valeram-lhes a entrega do Colégio e futura Universidade de Évora, que, aliás, nascera sob os auspícios de Mestre Ávila: «con deseo de aprovechar más sus ovejas — escreve o P.e Santiváñez na sua *Historia de la Provincia de Andalucia*, inédita, cit. por Sala Balust, *ob. e vol. cits.*, p. 107 — el cardenal infante, don Enrique, arzobispo de Evora, escribió a el Maestro Avila le enviase algunos sacerdotes de su escuela, de vida ejemplar de talentos y partes y que le pudiesen ayudar en las obligaciones de su cargo. Por este ejemplar de Granada, parece instituyó en Evora el cardenal don Enrique el colégio que poco antes deciamos de sacerdotes recogidos, que estudiaban en hacerse idóneos ministros para correr con misiones las tierras y hacer fruto en los almas. Para dar principio y forma a este Colegio despachó desde Granada el santo Maestro Avila a el infante cardenal algunos sacerdotes de su enseñanza y de estos fuê uno el licenciado Diego de Santa Cruz». A doutrina dada por Ávila a Santa Cruz e a Estrada (Balust, *idem*, pp. 948-51 e 886-90) tendia nìtidamente a sobrevalorizar a meditação e a absorver a ascética na mística. A posição de Estrada, em 1546, na dissidência entre benignistas e rigoristas (Rodrigues, *idem*, p. 552), reflecte, salvo erro, a origem avilina da sua espiritualidade.

(1) F. Rodrigues, *ob. e t. cits.*, vol. 1,º, pp. 344-47 e 352.

(2) A meditação inaciana, ancorada nos mistérios da Paixão e na austeridade ascética, remonta não à tradição do franciscanismo, mas à da *Vita Christi* do Cartuseano e da *Imitação* de Kempis. Cfr. Watrigant, *La Génése des Exercices de Saint Inace* (*Études*, ts. 71.º, 72.º e 73.º); Ignacio Iparraguirre, *Historia de los Exercícios Espirituales de San Ignacio de Loyola en vida de sua autor*, Roma-Bilbao, 1946; Joseph Guibert, *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus, esqaisse htstórique*, Roma, 1953.

(3) F. Rodrigues, *idem*, p. 331-33 e 529.—As doutrinas ascético-místicas e a campanha de acrisolamento espiritual inspiravam, aliás, reserva, senão hostilidade, a certos dignitários eclesiásticos, como o Arcebispo de Lisboa D. Fernando de Vascon-

sentido equívoco. O acolhimento encontrado mais tarde (1566-1568) pela doutrina afectiva do Padre António Cordeses (1), senão até a luta declarada entre rigoristas e benignistas (2), é um indício da penetração da piedade nórdica no seio da Companhia. Seria erróneo, no entanto, concluir daqui, à maneira de um Melchor Cano ou de um Fr. Alonso de la Fuente, que a espiritualidade inaciana roçou alguma vez pelas fímbrias do iluminismo.

A linha espiritual dos primeiros jesuítas ou, ao menos, de alguns deles inspirou reservas no campo conservador. O Infante D. Henrique não lhes foi insensível, tendo mandado inquirir por duas vezes sobre a actividade dos novos «apóstolos» (3). Pode admitir-se que o seu ânimo tenha sido perturbado não só pelos rumores sobre a espiritualidade inaciana, mas também pela aceitação dada aos cristãos novos. A mudança de atitude neste capítulo, iniciada em 1546 e apurada depois sob o signo de Diogo Mirão (4), concorda com a atenuação de outras facetas iniciais do instituto e acabou por conquistar os últimos reticentes (5).

---

celos, que proibiu as prédicas de Fr. Francisco de Vila Franca no Convento da Graça e o apostolado dos jesuítas entre os moços fidalgos no Paço Real. Cfr. AN, *C. Cronológico*, p.te 1.ª, M. 74, Doc. 45; e, no fim, a *Nota XXXI*, n.º 2.

(1) V., no fim, a *Nota XXXII*.

(2) Fr. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 551-55; t. 2.º, vol. 1.º, pp. 293-330.

(3) Fr. Rodrigues (*ob. cit.*, t. 1.º, vol. 2.º, pp. 607-609) procura refutar a versão dos cronistas afectos à Companhia, mas a sua argumentação não convence de que, nos primeiros anos, o espírito do Cardeal não tivesse sido perturbado por dúvidas. A demora de nove anos na abertura do Colégio de Évora (1542-1551) e as explicações que se tornaram necessárias para justificação da decisão final (*idem*, vol. 1.º, pp. 578-82) parecem indicar que o Infante não fora sempre tão afecto à Ordem como se pretende.

(4) F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, p. 487; t. 2.º, vol. 1.º, pp. 336-61.

(5) A questão dos cristãos novos foi um dos temas de divergência entre os círculos avilinos e a falange jesuítica, chefiada por Diogo Mirão (cfr. Sala Balust, *ob. cit.*, t. 1.º, pp. 190-93). A acuidade da divergência, dobrada, evidentemente, do apoio de alguns jesuítas e da oposição do Cardeal Infante aos cristãos-novos, determinara já a atitude anti-judaica de Simão Rodrigues em 1546.

* * *

A análise empreendida neste capítulo e no que imediatamente o precede, permite concluir, se não nos enganamos, que a reforma congreganista da época joanina se caracterizou pela austeridade, o rigorismo e o sentido interiorista das suas linhas. A valorização ampla das práticas contemplativas como eixo da vida de piedade e da vida de acção — é, contudo, a dominante ideológica e, por assim dizer, a sua nota revolucionária.

A reforma henriquina nada acrescenta à de D. João III. Dissolve-a até e diminui-a nalguns aspectos.

Com a morte do Rei Piedoso, julgaram os elementos hostis à rigorosa observância que era chegado o momento da desforra. Alguns que tinham sido expulsos das fileiras congreganistas pela sua recusa à aceitação da reforma, tentaram o regresso em massa. E sem dúvida que o teriam conseguido, se a Coroa não lhes opõe o seu veto terminante (1). O Cardeal Infante, reinvestido na dignidade de Legado *a latere* em 20 de Setembro de 1560, recebeu na mesma data poderes especiais para superintender na disciplina das corporações regulares (2). Infelizmente, esses poderes foram quase sempre mal utilizados. O seu activo resume-se na reforma de S. Bento e na ampliação das congregações de Santa Cruz e de Alcobaça, mas só a primeira representa um

---

(1) *Corpo Diplomático*, t. 8.º, pp. 105, 106 e 140. — As tentativas de regresso aos velhos estilos acompanham de perto as crises, de qualquer espécie que estas sejam. A de 1546, por exemplo, na Ordem de S. Domingos, deu origem a perturbações domésticas, pelo menos no Convento do Paraíso de Évora. O corregedor da Comarca, Doutor António Trancoso, refere em ofício de 12 de Abril daquele ano que fora chamado ao convento, onde se encontrava o Prior de S. Domingos, acompanhado de várias pessoas. As freiras queixaram-se de que o Prior e outro Padre as tinham obrigado a eleger uma abadessa, pertencente ao convento de Montemor, que elas não conheciam, e sem lhes darem tempo para pensar no caso. Vinte freiras deram-lhes os seus votos, e as vinte e duas restantes abstiveram-se de votar. O Corregedor entende que as freiras têm razão; em todo o caso pede instruções (AN, *C. Cronológico*, p.te 3.ª, M. 16, D. 30).

(2) *Corpo Diplomático*, t. 9.º, pp. 40-44; t. 11.º, p. 580.

passo em frente no caminho do acrisolamento (1). Na Ordem de Cristo, onde mais latamente se exerceu, a intervenção do Cardeal pareceu encaminhar-se para a vitória de uma das facções em luta desde 1561 (2). A Bula de 20 de Maio de 1566 representa uma derrota para os partidários da austeridade. E o Breve de 10 de Fevereiro de 1567, que suspendeu a sua execução, não pôde restituir à vida o espírito que animara a reforma do Fr. António de Lisboa (3).

A acção do Cardeal não foi menos perturbadora noutras congregações. O apoio do jovem Rei às facções adversas ao Tio contribuía tanto como a intriga dos conventículos junto do Reformador para manter o fogo dos dissídios sob a cinza aparente da virtude. Assim aconteceu com os Eremitas de Santo Agostinho, pugnando o Cardeal pela substituição do Prior de Lisboa, Fr. Pedro de Santo Agostinho, religioso de virtude aprovada, por Fr. Deodato, que o Provincial pouco antes se vira forçado a castigar. E como lhe oferecessem resistência, foi ao ponto de intervir nos seus capítulos (4). Passaram-se factos idênticos com os jerónimos e os domínicos — e sempre em prejuízo da disciplina doméstica, como salienta o Colector Pontifício (5).

---

(1) *Idem*, t. 10.º, pp. 277-90 e 450-52.

(2) *Idem*, t. 9.º, pp. 206-208, 218-22; t. 10.º, pp. 38-39.

(3) *Idem*, t. 10.º, pp. 214 e 242.

(4) A luta durou cerca de três anos (1574-1576), levando por fim Fr. Deodato a melhor. Em Maio de 1574, o Cardeal pareceu conformar-se com as realidades; mas em 1576 exigiu finalmente a deposição de Fr. Pedro. Cfr. Arquivo Secreto do Vaticano, *Nunziatura di Portogallo*, vol. 2.º, fls. 4-4 v, 354 e 376-76 v; Mons. Castro, *D. Sebastião*, pp. 115-16.

(5) Cfr. Mons. Castro, *D. Sebastião*, pp. 116-17.

O SIGNO DE ERASMO E DE LUTERO

O erasmismo é o momento extremo da cultura humanista nas suas relações com a vida cristã. Coroa o longo esforço que vem de Petrarca e Lefèvre d'Étaples para renovar os conteúdos da vivência religiosa. Não é uma forma de impiedade, uma prefiguração do sistema racionalista, mas interpretação e assimilação dos ideais católicos em termos evangélicos (1). O seu objectivo último é guiar as concepções da teologia e as práticas do culto pelas luzes do Humanismo e da Escritura. O Cristianismo, na maneira de ver da escola, deve ser vivido e concebido como um Humanismo Cristão no qual o espírito prevaleça, em tudo e sempre, sobre a letra.

Erasmo não apreciava a piedade de estilo popular. Entendia que o cristão, longe de cingir o ideal e a vida à prática corrente, devia ajuizar desta pela lei de Cristo. A sua aspiração máxima era que a prática religiosa subisse de nível e que as suas expressões medulares se tornassem, ao mesmo tempo, mais acessíveis à gente do mundo. Ao insistir nos fundamentos evangélicos e espirituais, quer da teologia, quer do culto, não reagia porém simplesmente, como um crente sem crítica nem cultura. Determinava-se, ao contrário, em virtude de um plano ideológico concreto e definido.

A «filosofia» do mestre roterdamês, na sua estrutura pietista, personalista e espiritualista, situa-se para além da apologética de Ficino e da piedade douta de Lefèvre. Mais que o seu amadurecimento, é a

---

(1) Referimo-nos ao papel histórico e não forçosamente à essência do pensamento erasmiano. Fosse esta de tipo libertário, como já se tem pretendido (cfr. J. B. Pineau, *Érasme — sa pensée religieuse*, Paris, 1924, cap. 6.º, especialmente), e ainda assim se devia notar que os contemporâneos e discípulos de Erasmo não o tomaram nesse sentido.

sua superação. Está dominada de alto a baixo pela preocupação de realçar a mensagem cristã nos seus valores essenciais e de essencial assimilação pelos fiéis. A hostilidade à Escolástica, ao monaquismo e às formas exteriores de piedade deriva desse ponto de partida. E não deriva de outro a reivindicação da prática interiorista, livre do jugo das cerimónias e das observâncias corporais, centrada na lei do espírito, que é a lei do amor, a própria lei de Cristo, segundo o ensinamento paulino.

A consonância do erasmismo com o pietismo e o luteranismo é um facto em certos aspectos. Mas o facto não se verificou sem consequências relativamente graves. Não é raro que ideias e atitudes classificadas de luteranas constituam simples manifestações de doutrina erasmiana, e que muito daquilo que podia ser tomado à conta de erasmismo não passe as mais das vezes de mero reflexo das teorias de Lefèvre e dos pré-reformadores.

O erasmismo divulgou-se ràpidamente na Europa. A sua influência sobre o pensamento francês, neerlandês, alemão, italiano e espanhol é hoje bastante conhecida (1). O nosso país, com tantos bolseiros, turistas e agentes comerciais ou diplomáticos nas metrópoles da cultura, não podia fugir a um signo que para os outros se mostrara fatal. E, com efeito, foram muitos os portugueses que lidaram pessoalmente com Erasmo além das nossas fronteiras ou que frequentaram cá dentro a sua obra. As relações de Damião de Gois com o autor do *Enchiridion* e seus mais próximos amigos são de todos conhecidas (2). As

---

(1) Cfr. H. de Vocht, *History of the Collegium Trilingue*, t. 1.º, pp. 293-445; Renaudet, *Érasme d'aprés sa correspondance*, pp. 44-90; *Érasme et l'Italie*, pp. 217-41; G. Vallese, *Erasmo e Reuchlin*. Pironti, 1948; Bataillon, *Erasmo y España*.

(2) Sem querer entrar aqui na discussão dos problemas levantados pelo processo inquisitorial de Gois, lembraremos que o Santo Ofício parece nunca ter deixado de lhe farejar o rasto ideológico. Assim o faz supor o interrogatório de um holandês, Nicolau Roqueans, em 6 de Novembro de 1556: «pguntado se conhece huũ paulo cryado de damyão de goẽs / e se praticara algũa vez cõ elle em cousas desta calydade / [= confissão, jejuns, frades, culto das imagens] Disse q̃ elle conhece mal o dito paulo / e q̃ ho vyo ẽ casa de seu tio roqueãs pª aprẽder a pymtor e logo deyxou o officio / e q̃ nũca veyo cõ o dito paulo De flamdes nẽ se achou cõ elle nũca ẽ Inglaterra / nã sabe Delle cousa nhũa q̃ ptẽça a este sancto officio» (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 5943*).

de Marcial de Gouveia estão confessados no respectivo processo inquisitorial (1). André de Resende, depois de tratar em Paris e Lovaina os da sua roda, escreveu-lhe o elogio em 1531, e em 1536 chorou a sua morte em odes sentidíssimas (2). E André de Gouveia, Diogo de Teive, João da Costa, vieram de Paris e de Bordeus com uma cerebração religiosa de fortes acentos modernizantes. As universidades imbuiram das mesmas ideias muitos estudantes que as frequentaram. Nos próprios gerais de Sevilha, Alcalá e Salamanca se professavam as doutrinas do célebre humanista e outras análogas (3).

Os escritos de Erasmo e seus afins foram lidos e saboreados por muitos portugueses no pátrio rincão. E saboreadas foram também as obras dos seus mais fiéis discípulos e correligionários (4). Citaremos, por todas estas, os *Ad animi exercitationem in Deum Commentatiunculae* (Antuérpia, 1535), dedicados a João de Barros e editados em espanhol, quatro anos depois, em Burgos. Este livro deixa transluzir, nos domínios directos da piedade, os princípios nucleares do espiritualismo erasmiano. A oração — diz Vives logo no prefácio — não foi instituída por causa de Deus, mas por causa de nós. E Deus não deve ser rogado com lisonjas, empenhos e vãs promessas como os Príncipes da terra. Muitos, no entanto, «não têm o cuidado nem o respeito de elevar a alma em amor de Deus quando rezam, mas tão só o de proferir de qualquer maneira um amontoado de palavras. Não são indiferentes as palavras com que se ora; contudo, é mais importante que, ao

---

(1) Cfr. A. Baião, *O Processo de Marcial de Gouveia*, pp. 29 e 31.

(2) Cfr. Leitão Ferreira, *Notícias Cronológicas*, p.te 2.ª, vol. 3.º, t.º 1.º, pp. 80-81, 104-106 e 184.

(3) Recordem-se, entre outros, Nebrija, Hernán Nuñez, Alonso de Herrera e Juan Oria, em Salamanca; Pedro de Lerma, os Vergaras, Miguel Eguia e Mateo Pascual, em Alcalá; Cristobal e Pedro Mexia, Constantino de la Fuente e Juan Gil, em Sevilha. A teologia escolástica e a prática cerimonial do Cristianismo eram-lhes antipáticas; a renovação dos estudos bíblicos e a divulgação da Escritura mereciam, pelo contrário, o seu maior interesse. Tiveram quase todos o seu processo na Inquisição. Cfr. Bataillon, *Erasmo*, vol. 1.º, pp. 14-51, 84, 182-90; vol. 2.º, pp. 77-78, 112; Bonilla y San Martin, *Luis Vives*, vol. 1.º, pp. 212-22 e 256-61; M. y Pelayo, *Heterodoxos*, vol. 4.º, pp. 73-119.

(4) V., no fim, a *Nota VIII*, n.º 2.

orar, se eleve o espírito no amor e conhecimento de Deus. Qualquer oração que faça esta operação de levantar o espírito a Deus, é apta, verdadeira e conveniente». E estes tópicos voltam muitas vezes ao de cima neste livro de tão pronunciado sabor escriturário e de uma piedade alheia às divagações ou ao devocionismo pueril em voga na época.

De efeito semelhante na propagação do erasmismo, foi o papel dos humanistas estrangeiros chamados a leccionar ou educar em Portugal. Clenardo, por exemplo, admirava o autor dos *Colóquios* não só como escritor de mágicos encantos, mas como filósofo e crítico de piedosos ideais (1). E Vazeu levou o entusiasmo ao ponto de organizar e publicar um índice completíssimo dos *Adágios*. Mas quem mais contribuiu ou quis contribuir, pela publicidade, para a divulgação do pensamento erasmiano, foi sem dúvida o doutor Juan Fernandez, sevilhano, lente de Retórica em Coimbra (1546-1549) e humanista abalizado (2). Fernandez estava integrado, desde longe, nas falanges erasmistas (3). Em data imprecisa, mas provàvelmente chegada a 1552 (4), veio a lume com uma edição escolar dos *Colóquios,*

---

(1) A admiração de Clenardo por Erasmo, embora tardia (cf. H. de Vocht, *ob. cit.*, t. 2.º, pp. 220-24), resulta sem equívoco da carta a Polites por altura da morte daquele (trad. em Cerejeira, *O Humanismo em Portugal — Clenardo*, pp. 295-304). Erasmo era para ele, ao mesmo tempo, o homem que o vulgo (entenda-se: os escolásticos e os frades) detestava e o pensador que restituira à Sagrada Escritura o seu esplendor e integral sentido (cfr. os versos citados na carta a Polites). O desdém erasmiano pela sociedade eclesiástica tem expressões vibrantes na carta de Clenardo a Hovério, de 15 de Dezembro de 1536, que a nossa censura riscou totalmente na edição de Antuérpia. O *Monachatus non est pietas* tem também mais de um eco perceptível na correspondência do humanista (v.g., nas cartas a Vazeu e Petit, apud Cerejeira, *ob. cit.*, pp. 323 e 343-44). E o desamor à Escolástica, S. Tomás exceptuado, manifesta-se por vezes em termos claros (cfr. Cerejeira, *ob. cit.*, pp. 338-39).

(2) Cfr. as averiguações biográficas do Prof. Mário Brandão, transcritas nas *Not. Cronol.*, p.te 2.ª, vol. 1.º, pp. 732-45.

(3) Bataillon, *L'Édition Coïmbroise des «Colloques»* (Bulletin des Études Portugaises, t. 14.º), p. 6.

(4) Bataillon (*idem*, pp. 9-11), prescindindo do parecer de Ribeiro dos Santos que data a edição de 1550 (*Mem. de Literatura*, vol. 8.º, p. 88), pensa que o trabalho teria sido publicado entre 1545 e 1547. A sua argumentação, convincente quanto

que deixa adivinhar claramente em que sentido iria o seu ensino oral.

A posição do lente sevilhano em face do grande humanista está definida na carta-dedicatória ao Cardeal D. Henrique. «Assim como S. Jerónimo — diz ele — é por vezes severo para com o matrimónio em virtude da sua preferência, aliás justificada, pela virgindade, assim também Erasmo parece ferir a piedade à força de querer extirpar a superstição. Este homem, incontestàvelmente católico (como se vê dos seus livros contra Lutero e da sua morte digna de um varão piedoso), animado sem dúvida de intenções ortodoxas, não policiava convenientemente a sua linguagem e daí a aparência de sustentar coisas que estão fora do seu propósito».

Fernandez quis, evidentemente, tornar viável a obra de Erasmo num meio e numa época já relutantes a certas manifestações do seu pensamento. É o que ressalta, antes de mais nada, das suas omissões. Os diálogos que mais directamente implicam com o monaquismo, com a prática formalista e exterior da religião ou com a devoção santeira, — foram suprimidos (1). Outros, como o *De votis pie susceptis* e o

---

ao termo *a quo*, afigura-se-nos todavia falível quanto ao termo *ad quem*. A carta do Cardeal D. Henrique de 22 de Janeiro de 1553 (V., no fim, a *Nota VIII*, n.º 4) leva-nos a pensar que a obra teria saído do prelo não muito antes. A fórmula «os dias passados», se bem um pouco vaga, não parece dever ser interpretada como reportando-se a 5 ou 7 anos atrás. Além disso, a carta refere-se à edição fernandesiana sem a correlacionar com as proibições contidas nos indíces de 1547 e 1551, o que decerto não sucederia se fosse anterior a elas e por elas estivesse abrangida. Julgamos, pois, que a obra veio a lume ao abrigo de licença especial, depois de revista pelos censores. E é o facto de ter vindo a lume ao abrigo de uma licença especial, que melhor justifica a falta de referência aos expurgatórios. O ano de 1552 é, assim, o mais provável da publicação do livro. A esta data nada se opõe, nem sequer o pormenor de Fernandez se intitular mestre da Universidade, dado o teor do alvará de 1549 que o autorizou a servir a casa do Duque de Bragança (L. Ferreira, *Not. Cron.*, p.te 2.ª, vol. 1.º, p. 340).

(1) Os diálogos suprimidos são: 1) *Peregrinatio religionis ergo* (crítica violenta dos excessos e impropriedades da devoção popular por certos santos, santuários e relíquias); 2) *Ixvvoψαγία* (sátira do mesmo conteúdo e visando ainda o problema das observâncias exteriores e da religião cerimonial); 3) *Funus* (contra a confiança no bem de alma desacompanhado da bondade de vida); 4) *Exequiae Sera-*

Virgo Pœnitens, que atiravam ao mesmo alvo, foram totalmente refundidos e virados em sentido contrário. E os restantes foram ou acomodados ou amputados naqueles passos que punham em causa a concepção popular e medievalista da prática religiosa (1). Ainda assim, passou o bastante para criar no espírito do leitor uma relativa inclinação para a prática em espírito, para a piedade anti-cerimonial, anti-formalista, cristocêntrica (2).

A publicação de Juan Fernandez não exerceu influência de maior no nosso meio, segundo cremos. É porém uma prova do êxito obtido pelo pensamento de Erasmo e da necessidade de o acomodar ao quadro político da época (3). Se o país oficial hesitava entre repudiá-lo e

---

phicae (contra o congreganismo); 5) *Synodus gramaticorum* (diatribe contra Beda e Couturier, chefes de fila da campanha anti-erasmista da Sorbona); 6) *Concio sive Merdarches* (paródia de um pregador franciscano). As traduções espanholas anteriores tinham incluído um destes diálogos, o *Funus*, excluindo embora os restantes (cfr. Bataillon, *Erasmo*, vol. 1.º, pp. 334-60).

(1) Cfr. Bataillon, *L'Édition Coïmbroise cit.*, pp. 15-31. — Nisto como no mais, Fernandez teve presente, de um lado, a orientação dos erasmistas espanhóis e, de outro, as censuras sorbónicas. Fr. Alonso de Virués antecipou-se-lhe cerca de 20 anos na solução de atenuar o vigor do pensamento erasmiano com aditamentos explicativos (cfr. Bataillon, *Erasmo*, vol. 1.º, p. 345). Mas o espírito da colectânea de Virués é mais largo, como resulta do confronto do seu texto com o de Fernandez. A análise comparativa, com especial referência aos diálogos *Convivium religiosum* e *De votis temere susceptis*, será feita no nosso livro em preparação sobre os *Movimentos de Cultura e de Opinião em Portugal no século XVI*.

(2) Chamamos a atenção, especialmente, para os diálogos *Abbatis et Eruditae*, *De captandis sacerdotiis* e *Pietas Puerilis*, este último censurado em mais de um passo pela Sorbona.

(3) Este lado revelador da obra de Fernandez já foi posto em relevo por Bataillon, *L'Édition Coïmbroise*, pp. 33-37. As suas conclusões afiguram-se-nos, contudo, excessivas. O erudito historiador do erasmismo assentou no princípio de que a circulação da obra fernandesiana fora permitida pelo Santo Ofício, apesar do índice de 1547. Outra parece ser, no entanto, a realidade. O livro, provàvelmente, não entrou sequer na circulação, pelo menos até 1553. A carta do Cardeal D. Henrique acima citada deixa ver que, segundo Fr. Azambuja, os cortes e emendas de J. Fernandez ao texto de Erasmo ainda deixaram passar «cousas que era perigoso lerem-se». O dominicano estava, evidentemente, mais em dia com as censuras da Sorbona e de Lopes Zuñiga... E o Cardeal, atendendo às suas representações, proibiu a venda do livro. Agora, contudo, visto o requerimento de Fernandez, man-

pactuar com ele, é porque ele atingira a mentalidade de muitos homens cultos. E tal nos parece, com efeito, o sentido dos livros e atitudes de certos personagens.

Em 1531, João de Barros, recolhendo-se à sua Quinta de Alitem, fugido à peste que dizimava Lisboa, escreveu a sua conhecida mas não suficientemente estudada *Ropica Pnefma*. O próprio autor confessa indirectamente a sua dívida ao humanismo flamengo na dedicatória a Duarte de Resende (1). E pela boca de um dos personagens opostos à *Razão Católica*, classifica as opiniões desta de «sandice erasma» (2). O personagem é o *Tempo* — aquele, justamente, que a mesma *Razão* diz proferir «muitas palavras mui proveitosas e certas» (3). Neste como noutros casos, o seu vitupério é simplesmente a verdade dita com azedume.

A *Razão* inclina-se, com efeito, à tolerância, escutando sem acrimónia o discurso dos adversários e retorquindo com a lição serena da Escritura, em vez de ferir com insultos ou expressões de ira. As formas populares do culto, com a conhecida credulidade nas relíquias e nas imagens, não são do seu agrado (4). Mas sê-lo-ão a teologia escolástica ou a tendência para equiparar a via congreganista à piedade cristã? O *Tempo* e a *Vontade* falam aqui, salvo erro, em nome do autor. Ora o *Tempo* manifesta claramente as suas preferências pela teologia apostólica, de tipo e base escriturária (5); e a *Vontade* pronuncia-se sem

---

da-o examinar de novo em ordem a uma decisão definitiva. Se os *Colloquia.... Revocata* chegaram portanto a entrar no mercado, parece que só depois de 1553 teriam tido essa honra.

(1) «....nenhuma linguagem podia convir mais a vós e a mim, que a que tratasse de mercadoria, feita em colóquios, por ser tempo deles. Não lhe pareça que o digo por os de Erasmo, que estes já são velhos, mas por alguns novos portugueses que eu e vós temos ouvido, entre homens que neste trato da mercadoria falam tão solto como se estivessem na Alemanha nas xiras de Lutero» (*Ropica*, p. 5).

(2) *Idem*, p. 111.

(3) *Idem*, p. 130.

(4) *Idem*, p. 131.

(5) «Escreveram os quatro Evangelistas, escreveu Paulo e alguns Apóstolos, começaram danados entendimentos retorcer sua escritura. Quiseram emendar este error alguns velhos e santos varões, assim como Jerónimo, Agostinho, Ambrósio, Gregório; mas sobrevieram a estas quatro colunas quatro opiniões: Tomistas, Alber-

rodeios contra os preconceitos monásticos, desdenhando dos orgulhos de confraria, das preocupações de hábito, dos «interesses e paixões da cobiça humana» que se cobrem com a invocação dos santos fundadores (1). Outro tanto diremos do *Entendimento* quando ironiza sobre o materialismo ao divino de muitos sacerdotes (2). Não foi sem reservada intenção que o autor pôs nos lábios dos dissidentes crìticas de sabor erasmiano, que a *Razão* se abstem precavidamente de refutar. Até na dedicatória deixa transparecer a sua íntima simpatia pelo laicismo cristão (3).

Certos passos de Barros, como o penùltimamente citado, são de uma inspiração erasmiana difícil de iludir. O tempo moderou-lhe depois a expressão; pode supor-se, no entanto, que deixou intacto o fundo das suas concepções. A indignação contra a *Celestina* (4) é um eco, se não nos enganamos, da campanha moralizante de Erasmo e

---

tistas, Escotistas, Ocamistas, dizendo que, por estas colunas serem lavradas mui chãs e claras, eles lhes queriam pôr um mosaico que as lustrasse. Para a qual obra ajuntaram estas cores de pedras, duras e frias no conhecimento de Deus eterno: Aristóteles, Galeno, Ptolomeu, Plínio, Abenazar, e outras mui desvairadas cores, e tão contrárias à paz e mansidão da perfeita doutrina, que mais armas requerem umas escolas que um cerco de mouros» (*idem*, pp. 125-26). Este passo foi nìtidamente redigido à imagem e semelhança de Erasmo. Cfr. *Enchiridion*, col. 8 D-E; *Encomium Morias*, pp. 116-28; *Epistola ad Volzium*, col. 338 C-F.

(1) João de Barros, *Ropica*, pp. 94-95.

(2) «Somente, ouvirás a muitos, por relevar ao corpo e não à alma, que Abel justo foi o primeiro que ofereceu dízimo a Deus, e daí Abraão ao sacerdote Melquisedeque, e que por direito divino e humano lhe convêm os dizimos, confirmados por autoridade de um e outro Testamento, e que as comemorações anuais pelos finados é a mais principal obra de caridade, e que releva mais um trintário de Santo Amador para relaxar as penas do Purgatório, que tirar dez cativos e casar vinte órfãs, e em quantas partes se reparte o grosso, e destas quantas vêm ao prelado, quantas ao cabido, e os que não vencem certas festas do ano por andar» (*idem*, p. 30). É outro passo de sabor tìpicamente erasmiano, com evidentes ressonâncias do *Enchiridion* e dos colóquios *Funus* e *De captandis sacerdotiis*. Lembra também o modo de dizer de Fr. Valentim de Luz. Vid. infra pp. 237-38.

(3) «Dado que eu seja árvore do Senhor, chamada na vocação do matrimónio, não para dar o fruto dos levitas e fariseus (pois aí há muitos que ao presente dão o necessário); contudo, por não haver a maldição da figueira (já que em outra cousa não posso), ofereço-vos este pomo» (*id.*, pp. 5-6).

(4) Cfr. *Gramática da Língua Portuguesa* (ed. de Lisboa, 1785) p. 73.

seus discípulos contra a literatura de amor e, de um modo geral, contra o princípio da arte pela arte (1). E a recidiva em ensaios de conteúdo ético manifesta a permanência de uma adesão característica da escola do mestre de Roterdão (2).

A mentalidade erasmista que se denuncia nas obras de Barros, avulta igualmente noutros escritores, posto que em manifestações mais de crítica social que de zelo religioso. Está neste caso, se bem lhe interpretamos alguns passos capitais, o poeta-filósofo do Neiva (3). Sucede até que um dos seus amigos mais íntimos — António Pereira Marramaque, o senhor de Basto — também seguiu com ardor as bandeiras do mestre neerlandês (4).

Pode suspeitar-se que não andaria longe desta ordem de ideias um dos professores mais ilustres da Universidade de Lisboa, conhecido no mundo culto pela sua obra eminente de sábio: Garcia da Orta. Frequentou, como se sabe, as Universidades de Salamanca (1515-1521?) e Alcalá (1521-1523?), tendo travado na primeira relações de amizade

---

(1) Vid. supra, p. 26, nt. 3; Bataillon, *Erasmo*, vol. 2.º, pp. 215-25.

(2) Outro tanto se poderia dizer da insistência em equiparar os leigos aos clérigos no direito e no dever do apostolado cristão. Cfr. *Diálogo da Viciosa Vergonha*, pp. 283-91.

(3) No já citado livro em preparação, *Movimentos de Cultura e de Opinião em Portugal no século XVI*, far-se-á o estudo analítico da ideologia cultural do Poeta. Aí se versará também o debatido e sempre mal equacionado problema do erasmismo de Gil Vicente. Se a tese erasmista pode sofrer com a cronologia — o que aliás nos parece discutível —, as teorias que fazem do genial artista simples poeta da Corte (João Mendes in *Brotéria*, vol. 23.º, pp. 303-19; Tejada Spinola, *As Ideias Politicas de G. V.*, Lisboa, 1945, pp. 35-65) ou mero tribuno do povo (Battaillon, *Erasmo*, vol. 2.º, pp. 212-13), deixam na sombra a problemática e anseios da Pré-Reforma e da Reforma católica. Não foi senão por se integrar neste movimento que o *Jubileu de Amores* foi representado em Bruxelas, em 1531, com vivo aplauso do sector erasmista e mal contida indignação do elemento contrário (cfr. C. Michaelis de Vasconcelos, *Notas Vicentinas*, in Rev. da Univ., vol. 1.º, pp. 216-23).

(4) Sairam da sua pena — «Um tratado de mão sobre aquele verso do psalmo XVIII *Lex Domini immaculata* etc. em que pretende persuadir que a Biblia deve correr em vulgar...., outro tratado sobre o poder do Sumo Pontífice na matéria das comendas. E outro em que detrai do Estado Monacal». Cfr. *Index Auctorum Damnatae Memoriae*, p. 93; R. dos Santos, *Memórias de Literatura*, t. 7.º, pp. 20-21 e 22.

com o célebre Fr. Domingos de Valtanás, afecto ao partido de Carranza e propenso a ideias afins das de Erasmo (1). As suas orientações críticas lembram, por vezes, as de André de Laguna, famoso médico espanhol da mesma época (2).

Não é inverosímil que as doutrinas morais de outro sábio famoso, o matemático Francisco de Melo, tão apreciado por Clenardo, Vives, Resende e Gil Vicente (3), tivessem sofrido a influência de Erasmo, ainda que difusa e conjunta com a do evangelismo francês. Depois de ter estudado e ensinado na Universidade de Paris durante sete ou oito anos (1514-1521?), regressou a Portugal e empregou-se em altas comissões de serviço público, civil e eclesiástico (4). A sua adesão ao conciliarismo católico parece incontestável (5). A «desordenada cobiça e superfluidade» do clero, com outros males suplementares, «a ignorância de muitos eclesiásticos» incluída, mostrava-lhe a «grande diferença que da primitiva Igreja a esta em que ora vivemos há». E para que esta Igreja, «escandalizada dos clérigos e desamparada dos prelados», voltasse à pureza da origem, urgia a reforma dos seus costumes por meio de concílios frequentes (6).

Se não erramos, está no mesmo caso dos anteriores outro intelectual da época, o Doutor João de Barros, o moralista do *Espelho de Casados*. Denuncia-o a posição desfavorável à novela pastoral e de cavalaria (7), comum a todo o sector erasmista. E as coincidên-

---

(1) Cfr. Silva Carvalho, *Garcia d'Orta*, in Rev. da Univ., vol. 12.º, pp. 72-73; Bataillon, *ob. cit.*, vol. 2.º, pp. 135-37.

(2) Bataillon, *ob. e vol. cits.*, pp. 294-304.

(3) Cfr. Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia*, p. 7; A. de Resende, *Oração de Sapiência*, p. 54 e 109; Allen, *Opus Epist. Erasmi*, t.º 4.º, n.º 1108, p. 271.

(4) Cfr. Ribeiro dos Santos, *Mem. de Literatura*, vol. 7.º, pp. 237-49; L. de Matos, *Les Portugais à l'Université de Paris*, pp. 19-20 e 68; Prof. Moreira de Sá, *Oração de Sapiência* de A. de Resende, pp. 106-21.

(5) Confronte-se a *Oração que fez .... em as Cortes .... de 1525* (apud M. de Sá, *Oração de Sapiência*, pp. 145-46) com o que escrevemos a pp. 8 e 69-73.

(6) Cfr. a *Preposição que fez.... no Sínodo que se celebrou na Sé de Évora.... em 1534*, apud Prof. M. de Sá, *Oração cit.*, pp. 149-50.

(7) *Espelho de Casados*, Porto, 1874, p. IV.—A edição *princeps* é de 1540. Barros estudou em Salamanca e responde a um opúsculo que aí lhe veio à mão, em que se detraía do estado de casado em louvor do estado religioso.

cias ideológicas com a *Christiani Matrimonii Institutio* e outros opúsculos do filósofo roterdamês atestam de perto os seus gostos doutrinais (1). Bastaria aliás o tema central da obra — a legitimação do laicismo cristão na forma particular de louvor do estado de casado — para sugerir desde logo o papel do erasmismo no espírito do autor. Mas este não encobriu sequer as suas simpatias e leituras preferidas. Revela-as bem neste passo tópico: «Porque sucede nestes tempos a vaidade [ser] tanta nos gastos, como diz Erasmo na *Moria,* que há muitos que em casa morrem de fome e por fora gozam-se de parecerem ricos, e às vezes não têm que comer e vestem-se esplêndidamente» (2). E noutro passo: «Conta Erasmo em um colóquio....» (3). E noutro ainda: «Conta Tomás Moro em sua *República*....» (4). Por atenção ao meio, porém, ou por eclectismo de espírito, se não até por simples efeito da formação jurídica salamantina, Barros temperava as directrizes e tendências do erasmismo com os ensinamentos tradicionais. Tal se nos afigura o sentido de uma declaração do prefácio: «Os humanistas zombam das leis, e chamam aos nossos doutores bárbaros porque os não entendem. Por isso, eu, tomando de tudo um pouco, quis copilar este tratado....» (5).

A filiação erasmista é mais nítida em André de Resende. Paris e Lovaina afeiçoaram-no à corrente do Humanismo ideológico (6). O seu rasto parece-nos perceptível na oração de sapiência proferida na Universidade de Lisboa em 1534. O elogio da gramática (7), além do senso estético e cultural renascido, implica já a inclinação para o positivo da ciência filológica, com os seus reflexos no campo da teo-

---

(1) O tópico será desenvolvido no nosso livro em preparação *Movimentos de Cultura e de Opinião em Portugal no século XVI.*

(2) *Espelho de Casados,* pp. XXVIII½-XXIX.

(3) *Idem,* p. XXXV.

(4) *Idem,* p. XLIV½.

(5) *Idem,* p. III½.

(6) Parece inconstestável a sua presença na Universidade de Paris (L. de Matos, *Les Portugais à Paris,* p. 68), e é certa na de Lovaina (Vocht, *ob. cit.,* pp. 395-403). A estima por Erasmo, patenteada no encómio de 1531, manifestou-se em várias ocasiões e ainda ùltimamente, em 1536, por altura da morte deste (C. Michaelis, *Notas Vicentinas,* in Rev. da Univ., vol. 1.º, pp. 240-49 e 257-58).

(7) Resende, *Oração de Sapiência cit.,* pp. 34-39.

logia. A atitude concretiza-se, porém, melhor quando fala do grego e da dialéctica. O primeiro é um elemento imprescindível de «sólida cultura» assim profana como sagrada (1), e permitir-nos-á compreender como convém «os diviníssimos sacramentos de Cristo», «os veneráveis escritos dos heróis da nossa religião» (Santos Padres) e os «intérpretes da lei divina» (Doutores da Igreja) (2). A dialéctica é uma disciplina simples do pensamento, vizinha da retórica, que nada tem a ver com a arte dos «sofistas deste nosso tempo». Está em nítida oposição com a lógica terminista e o jus-canonismo «de uma idade bárbara» (3). Mas nem sequer era precisa esta exegese, para que o fundo do pensamento resendeano ficasse a descoberto. O orador não se esqueceu de definir a teologia como «conhecimento das divinas escrituras» (4). O seu estudo deve ser feito, essencialmente, nessa fonte (5),

---

(1) «Efectivamente, quer olhemos os estilos sagrados, quer os profanos, em toda a parte o conhecimento das letras gregas nos seguirá como mestre» (*id.*, p. 39).

(2) *Idem*, pp. 39 e 41. — O significado programático da referência avulta mais, se se recordar que a cultura das letras gregas, em virtude das suas repercussões na metodologia teológica, vinha a ser objecto de suspeita, desde 1518, na Universidade de Lovaina. Os teólogos brabanções — Fr. Nicolau Baechem (Egmondanus), Dierckx, Eustáquio Lichem, Jacques Masson (Latomus)... — baralhavam ordinàriamente, por esse e outros motivos, a causa de Erasmo com a de Lutero. O opúsculo de Baechem contra o *Enchiridion* é precisamente de 1531. O ensino do grego parece ter sido também objecto de proibição pelo Parlamento francês por altura do incidente reitoral de Cop. Cfr. Guelluy, *L'Évolution des méthodes théologiques à Louvain cit.*, pp. 52-71; J. Étienne, *Spiritualisme érasmien cit.*, pp. 164-69; H. de Vocht, *ob. cit.*, t. 1.º, pp. 295-96 e 310-12; t. 2.º, pp. 336-41; Prof. M. Brandão, *A Inquisição e os Lentes do Colégio das Artes*, p. 197.

(3) Resende, *Oração de Sapiência cit.*, pp. 41, 43 e 49.

(4) *Idem*, p. 51.

(5) «.... ao conhecimento das divinas Escrituras chamaram os nossos maiores Teologia. As Escrituras divinas estão compreendidas nos livros dos dois Testamentos, a cujo estudo muito sinceramente, sobretudo nós os sacerdotes, nos devíamos aplicar.... Embora vejamos este preceito observado pelos velhos escritores da nossa religião [Santos Padres], contudo os mais modernos sondando estas coisas com mais agudeza, mas não com mais cuidado, misturaram muitas coisas que servem mais para brilhar que instruir. E, por fim, a tal nível de mal chegámos, que, abandonado o extensíssimo campo das Escrituras, abandonado o brilho e a elegância de expressão que os antigos sempre juntaram à piedade, perseguindo meras subtilezas, obrigamos a teologia, rainha de todas as disciplinas, a servir a metafísica» (*ib.*, p. 51).

e a exposição, sem complicações metafísicas, deve imitar quanto possível a simplicidade convincente e piedosa dos Padres da Igreja (1). Tal é, no fim de contas, o ensinamento de «Desidério Erasmo, varão de agudíssimo engenho» (2).

O erasmismo assumiu formas mais extremas noutros «bolseiros de elrei». D. Martinho de Portugal, por exemplo, cuja fé irenista nos parece insofismável, rondava o *Monachatus non est pietas*, patrocinando de bom grado toda «a obra aborrecida de frades» (3). Não é raro, porém, surpreender a mesma feição de pensamento em espíritos de formação nacional, mas em contacto com os meios estrangeiros. É o caso do Padre Diogo de Orta (4) e do célebre Fernão de Oliveira.

O último deu apertada conta das suas palavras e obras na Inquisição, em 1547, ao voltar de Inglaterra. Era, por inclinação, um criticista mal acomodado ao ambiente estático da cultura portuguesa (5).

---

(1) «Vigorosíssimo é S. Tomás na disputa, acérrimo no apertar o inimigo, e muito sagazmente procura a verdade, para nela podermos reconhecer o homem aristotélico por excelência. Escoto esgrime admiràvelmente, e com louvor ilude o adversário incauto, para que com merecimento já tenha o cognome de *Subtil*. Mas, quando o leitor entrar nos elegantíssimos escritos de Tertualiano, Lactâncio, Cipriano, Jerónimo, Agostinho, Crisóstomo, Basílio, Nazianzeno, sem querer nem perceber, é arrebatado, persuadido, tocado e deleitado» (*idem*, p. 53).

(2) *Idem*, p. 55.

(3) Cfr. Cerejeira, *O Humanismo cit.*, p. 343; Bataillon, *Études*, pp. 60-70.— Os documentos não nos permitem dizer até onde iria o erasmismo de Fr. Brás de Barros, contudo menos limitado do que as aparências poderiam sugerir. Vid. *supra*, p. 107, nt. 5.

(4) V., no fim, a *Nota IX*, n.º 2.

(5) Oliveira viu muito mundo em suas peregrinações por Itália, França e Inglaterra. O que isso representou para a sua mentalidade, pode avaliar-se pelo seguinte passo da *Oratio Fernandi Olivetani pro se coram fidei inquisitoribus:* «Unguento citius quam ferro maedicantur vulnera, praesertim regum et potentum. Fortassis nunquam in tantum vulnus illud crevisset, nisi offendicula intercessissent. Apud gallos et italos et alias christianorum nationes non arguuntur anglorum res. Quare apud vos persecuntur? Nunquid non estis siquid coeteri hominum? Videtur ne computetur haec vestra potius efferata affectio quam pietas. Attendite obsecro a fermento pharisei illius publicanum despicientis et monente beato Paulo, qui se existimat stare, videat ne cadat. Ante hac abominamini cinaedos italorum, sed iam nunc videtis, quot inter vos emerserunt. Necnon anglos arguitis immemores quo-

O criticismo, depois de o levar a despir o hábito dominicano, moveu-o a sentimentos afins dos de Erasmo quer na sobrevalorização da essência evangélica (1), para lá das formas rituais ou eclesiológicas, quer na oposição ao monasticismo (2). Deriva daí, se não nos enganámos, a admiração que Henrique VIII e a revolução religiosa inglesa lhe mereciam (3). A sua atitude de consciência intelectual

---

modo paucis ab hinc diebus, nisi vos aliorum casus substinuisset in similem ruinam decidissetis, nam summus pontifex nisi poenuria coactus, fortassis nunquam alias vobis tot blanditias obtulisset» (*O Processo Inquisitorial de Fernando de Oliveira*, apud H. Lopes de Mendonça, *O P.e Fernando Oliveira e a sua Obra Náutica*, Lisboa, 1898, pp. 118-19). E noutro lugar, respondendo ao interrogatório de Ambrósio Campelo, que presidiu à instrução do processo inquisitorial: «... visto o orgulho com que arguem os homens hoje em Portugal de suas vidas, [diz] que não sabe por onde se lance, porque das verdades acusa os homens e os trata mal» (*idem*, p. 123).

(1) É uma manifestação desses sentimentos, se bem a interpretamos, a sua simpatia pela política religiosa de Henrique VIII, atrás da qual se encontra um movimento de evangelismo e de espiritualização da prática cristã. E são-no igualmente confissões como esta: «.... dissera mais.... que a pregação do Freire e de outros tais pregadores faziam mais escândalo na cristandade que proveito e os tais pregadores mereciam ser lançados do púlpito abaixo e não ouvidos; e assim seria melhor não haver tantos clérigos como há, que não dizem missa [senão] por dinheiro, e tê-lo [o sacerdócio] por vida; e que seria mais de serviço de Deus cavarem e lavrarem que não dizer missa por dinheiro; e que à mesma hóspeda dissera que não adorasse as imagens, mas que fazendo-lhe alguma reverência, se lembrasse dos santos cujas eram ou lhes pedisse o que havia mister e não cresse que a imagem de Santa Maria de Guadalupe desaparecia e ia à terra de mouros tirar os cativos e vinha de lá suando, nem [que] ao Crucifixo de Burgos e [a] outros que há pelo mundo lhes crescem as unhas e os cabelos, porque tudo são abusões do povo ignorante....» (*idem*, p. 110). No mesmo dia, traindo a sua adesão à causa de uma reforma da Igreja tendente à sua purificação: «....disse que não tinha nada de que pedir perdão senão parecer-lhe mal os vícios dos Prelados das Igrejas e assim dos clérigos» (*idem*, p. 109).

(2) «Item, perguntando que errores são os que se têm em Inglaterra, disse que desobedecerem ao Padre Santo e que não sabia outro error. Item, perguntado que era o que lhe parecia disto, disse que lhe não parecia bem desobedecerem ao Papa. Perguntado por que razão se desfizeram os mosteiros e frades, disse que não sabia senão que diziam que era porque se carteavam com o Papa. Item, perguntado por que razão mandaram em Inglaterra queimar os ossos do bemaventurado S. Tomas [Becket, Arcebispo de Cantuária], disse que não sabia, que diziam que por o não terem por santo» (*idem*, pp. 108-109).

(3) «.... era verdade que na dita prática, e assim onde lhe perguntam pelo Rei passado de Inglaterra [Henrique VIII], que ele o louva de muito prudente,

irmana-se com a dos erasmistas enquanto esta significa tendência para um laicismo cristão (1). Nesse ponto, era contudo mais vincadamente erasmiana a linha doutrinária de outro homem do mar, o fidalgo Rui Pereira da Câmara, a quem já nos referimos e nos referiremos ainda.

Rui Pereira queria que as profissões religiosas se tornassem mais tardias, para serem mais conscientes e mais livres, todos devendo compreender que «um homem do mundo, possua ele todas as boas obras», não era menos perfeito que um religioso. A verdadeira intenção das nossas preces não devia ser senão «pedir

---

liberal e animoso e de outras virtudes que um bom príncipe há-de ter....» (*idem*, p. 102). Na resposta à acusação, acrescentou ainda: «Não é heresia louvar Elrei de Inglaterra, o qual Rei ele, réu, até agora ainda não sabe ser condenado publicamente por hereje pela Santa Madre Igreja, nem ao dito Rei viu praticar públicas heresias naquella terra, mas antes as viu castigar....» (*idem*, p. 121). E no último interrogatório: «Perguntado como não tinha ele por claro ser contra a fé negar uma pessoa a obediência apostólica, maiormente chamando-se e intitulando-se Elrei de Inglaterra suprema cabeça da Igreja de Inglaterra, havendo de ser o Papa, e sendo cousa tão notória, maiormente a homens que têm letras, como ele, disse que o dito ponto e outros que ele viu em Inglaterra lhe pareceram sinais de o dito Rei negar o reconhecimento do Vigário Universal e de sua jurisdição....» (*idem*, p. 123). As entrelinhas deixam ver claramente os fundamentos doutrinais da sua admiração pelo Soberano.

(1) Oliveira, confessando embora os factos articulados no libelo pelo Promotor do Santo Ofício, pretende manter o princípio da sua perfeita ortodoxia. A defesa, aliás especiosa, é no entanto pouco convincente. O anti-monasticismo, por ele tàcitamente admitido, tem conexões ideológicas inevitáveis em homem de tão elevada categoria intelectual. O seu temperamento exaltado arrastava-o a declarações e atitudes, no aceso das disputas, que podiam não corresponder ponto por ponto àquilo que pensava. O exagero é próprio dos impulsivos. Mas o exagero, como toda a forma caricatural, supõe uma realidade de base, quando mais não seja uma oposição, que lhe serve de estímulo. Ora se faltam elementos comprovativos do anglicanismo doutrinário de Oliveira, sobram os indícios da sua simpatia por uma causa que não coincide linha a linha com a ordem romana. A solução inglesa, na medida em que punha à prova o orgulho de Roma e introduzia reformas disciplinares tendentes a desclericalizar a Igreja e a desformalizar a piedade cristã, não era desagradável aos sequazes de Erasmo. A posição de Oliveira parece-nos assim mais próxima do erasmismo que do luteranismo. Supomos que é mesmo daí que promana a sua hostilidade ao monacato e o desapreço que manifesta pelas formas exteriores de culto.

a Deus que nos fizesse bons cristãos e nos desse boa vida, porque para a boa vida não há má morte» (1).

Os documentos e monumentos desta época acusam por mais de um lado o contágio dos ideais de Erasmo, especialmente sob a forma de aspiração a uma vivência essencialista do Cristianismo. Era esta uma das soluções possíveis para a magna questão da segurança individual em face da morte e do eterno juízo. Os debates em torno da confissão, do purgatório, das indulgências, dos sufrágios, tinham naquela época um carácter vital inquietante, hoje difícil de imaginar. A crítica do momento auricular da confissão, da realidade do purgatório, do valor das indulgências e dos sufrágios, não evoca por isso, de maneira nenhuma, os lances do moderno racionalismo e nem sequer contém, muitas vezes, referências apreciáveis à dogmática luterana. É apenas um voto de Cristianismo essencial, o eco da resposta erasmiana ao problema da vida visto na perspectiva da morte. Tal se nos afigura o sentido de certos comentários sobre os sufrágios e as indulgências, participados à nossa Inquisição a seguir a 1540 (2).

A invasão erasmiana em larga escala é um fenómeno relativamente tardio no nosso país. Verificou-se em 1547, com a fundação do Colégio das Artes. O momento, psicològicamente considerado, não podia ser menos feliz. Os preliminares do Concílio tridentino tinham suscitado

---

(1) V., no fim, a *Nota IX*, n.º 4. — A frase últimamente citada é uma transposição nítida da ideia mestra da *Praeparatio ad mortem* (cfr., por exemplo, col. 1305 F: *nulla mala mors haberi debet, quam bona vita praecesserit*) e do colóquio *Funus*. Câmara podia ter utilizado alguma das traduções espanholas da *Praeparatio*. Cfr. Bataillon, *Erasmo*, vol. 2.º, pp. 151-59.

(2) V., no fim, a *Nota IX*, n.ºs 1, 3, 5, 6 e 7. — Um dos visados é Luís Antunes — frade egresso não sabemos de que Ordem, de seus 24 a 25 anos, em 1543, que ensinava humanidades em Aldeia Galega. O pai viera de Castela com os judeus expulsos pelos Reis Católicos — e o filho, por baptizado, gozava da fama de cristão-novo. Antunes era um entusiasta das ideias de Erasmo, tendo alguns dos seus livros e propagando sem cautelas a sua doutrina. A franqueza da adesão, em hora de clamores adversos à ortodoxia do irenista dos *Colóquios*, supõe naturalmente uma consciência explícita das teses estruturais da filosofia erasmiana, ou seja, o Cristianismo em espírito e o laicismo cristão. Era esse decerto o alcance polémico do livro por ele projectado, mas afinal não escrito em virtude dos preceitos inquisitoriais (V., no fim, a *Nota IX*, n.º 8).

prevenções contra o Humanismo doutrinário, cuja ressaca começava a fazer-se sentir entre nós. E a estratégia anti-luterana adoptada pela Cúria, secundada pouco depois pelo Império, ligava de necessidade a causa do chefe humanista à do chefe protestante.

A cerebração dos mestres nacionais e estrangeiros vindos de França para educarem a flor da mocidade portuguesa — situa-se no polo oposto às tradições ideológicas da Idade Média. Reflecte largamente, em matéria de teologia e piedade, as teses fundamentais do Humanismo doutrinário. Não deixa, porém, de conter alguns rasgos de influência luterana, como era frequente naquela época de conceitos teológicos mal definidos e de opções políticas de motivação confusa (1).

Parece inegável que o signo de Lutero presidiu, em dado momento, às concepções de Jorge Buchanan sobre a justificação e os sacramentos. Não repugna crer, inclusivamente, que, mesmo depois do estágio em França e da leitura de Clichtove (2), tivesse mantido afinidades sentimentais com essa antiga adesão (3). O caso de João da Costa é menos nítido, mas pode suspeitar-se de interferências luteranas na concepção dos efeitos do pecado original e da graça divina (4). As suas leituras (5),

---

(1) Antes do Concílio de Trento eram muitas as imprecisões doutrinais, e os apologistas católicos pareciam apostados, no seu conjunto, em repelir toda a ideia de reforma intelectual e moral. As hesitações e confusões verificadas no campo do Humanismo resultam, em grande parte, desse facto e da atitude reformista dos círculos luteranos. Cfr. pp. 29-30, 210-36 e 1.ª p.te do cap. IX.

(2) Foi, como se sabe, discípulo e dilecto amigo de Lefèvre até à crise de 1521. Cfr. Renaudet, *Préréforme,* pp. 157, 384, 412, 472, 507, 616-17 e 653.

(3) Cfr. o respectivo processo inquisitorial in *Not. Cron.,* p.te 2.ª, vol. 3.º, t. 1.º, pp. 417-19, 422, 424 e 429.—Buchanan tinha em seu poder um exemplar do *Graeci Literaturae* de Œcolampádio e dois das *Orationes Ciceronis* com comentários de Melanchton (Prof. M. Brandão, *Processo de João da Costa,* p. 14).

(4) V., no fim, a *Nota XI,* al. A, n.os 1 a 5.

(5) Entre os livros do seu uso, figuram alguns que, se bem os identificámos, pertencem à escola protestante. Assim: Hermann Bodius — *Unio dissidentium* (1533); Sebastião de Munster — *Evangelium secundum Matthaeum in lingua hebraica cum versione latina atque succintis annotationibus* (1537); Bartolomeu Westhemerus (?), *Phrases Divini Scripturae;* François Lambert—*In Cantica Canticorum* (1524); Melanchton — *Dialectica et Rhetorica Elementa* (1523); Clément Marot, *Œuvres* (cfr. Prof. Mário Brandão, *Processo de João da Costa na Inquisição,* pp. 13, 24, 35, 69, 72, 79). Conhecia também um album de figuras, com legendas marginais, dirigido

dobradas da referência do lente coimbrão Doutor Álvaro da Fonseca à sua fé particular (1), reforçam aliás a suspeita de permeabilidade às sugestões da teologia reformada. Não há porém indícios convincentes de uma adesão deliberada, militante ou não, aos ideais teológigicos de além Reno. E o mesmo se dirá de Marcial de Gouveia. A convivência que teve com Melanchton e o prazer que sentia no louvor da exegese protestante criam dúvidas sobre a exacta integração do humanista pacense no grémio católico (2). Mas, de facto, nada nos autoriza a admitir a sua adesão de inteligência ou de vontade a qualquer princípio doutrinário de procedência luterana.

Possam ou não tomar-se no sentido de Lutero ou de Calvino certas expressões ideológicas dos companheiros de Mestre André de Gouveia, a verdade é que se abstiveram de as manifestar durante a sua estadia em Portugal. Aqui, procederam tão só como adeptos de Erasmo (3). Os processos inquisitoriais revelam, com efeito, um esforço

---

contra o Catolicismo ou, pelo menos, contra o Papado e o clero (*Idem*, pp. 25-26). Nada nos garante que fosse sua a *Instituição Cristã* de Calvino encontrada no Colégio das Artes (Prof. M. Brandão, *Processo de Diogo de Teive na Inquisição* in Not. Cron. cits., p.te 2.ª, vol. 3.º, t. 1.º, pp. 476-82 e 520-21); mas o mistério feito à volta do aparecimento e desaparecimento não só da obra, mas do sujeito que podia esclarecer a sua origem, leva à desconfiança disso. É certo que o livro podia ser também de Diogo de Teive, visto ter sido encontrado um exemplar no seu espólio (Prof. M. Brandão, *Processo de Costa*, p. 13).

(1) Cfr. o seu depoimento *apud* Prof. Brandão, *A Inquisição cit.*, p. 425, nt. 1.

(2) «Disse que os luteranos escreviam muitas coisas contra os clérigos, mas nanja contra os bons, e que nalgumas coisas diziam bem .... E disse que os ditos luteranos examinavam muito as coisas de Cristo» (apud A. Baião, *Processo de Marcial de Gouveia*, p. 17). A influência, ao menos sentimental, de Melanchton sobre os bordaleses parece de admitir, não só pelo que consta do processo de Marcial (*idem*, pp. 21, 24 e 25), mas também pelo que se sabe de Costa e de Teive, leitor, este, dos *Loci Communes* do célebre teólogo dissidente (Prof. M. Brandão, *Processo de Teive*, p. 469). O espírito moderado e a simpatia humana de Melanchton facilitavam a sua influência mesmo entre os que não partilhavam o fundo das suas concepções teóricas.

(3) Julgamos que nem mesmo Marcial de Gouveia, apesar da sua linguagem pouco policiada, deve ser excluído. Assim o induz a crer o duplo facto de ter oferecido «um livro contra luteranos» ao Vigário de Coimbra e ter composto «um tratado contra Lutero, que deu ao Abade de Tibães» (Baião, *ob. cit.*, p. 31). De Bucha-

apreciável da sua parte para guardarem os limites dogmáticos e disciplinares da Igreja, nomeadamente no que toca à frequência dos sacramentos.

As estruturas da sua ideossincracia mental reportam-se ao Cristianismo evangélico de Lefèvre e Erasmo, com as acentuações polémicas resultantes da efervescência política e doutrinária da época. O desdém pelas bulas, pelas indulgências, pela lei do jejum e da abstinência; a crítica do clero, do congreganismo e do poder pontifício; a sobrevalorização da fé em relação às obras; as dúvidas sobre o momento auricular da confissão e sobre a realidade do purgatório; o patrocínio da abolição do celibato eclesiástico; tudo isso caía na esfera dos lugares comuns da escola erasmiana. Não era preciso ter frequentado os livros de Lutero e seus correlegionários para abraçar esses e outros tópicos de um ideário perturbador das verdades e rotinas tradicionais (1).

André de Gouveia, o chefe dos bordaleses, navegava decididamente nas águas da cultura renovada. Não era apenas o grande amigo de Cop e, como tal, um afeiçoado do evangelismo que pontificava na

---

nan, fala ele próprio (*Not. Cron. cits.*, pp. 424-25, 427, 432) e nada há que nos autorize a desmentí-lo.

(1) Não deve esquecer-se, aliás, para uma justa apreciação do pensamento dos bordaleses, que certos capítulos da doutrina católica, ainda imprecisos e mal definidos então, só vieram a ser esclarecidos e fixados em Trento. É isso que explica as afirmações e modos de dizer de um homem piedoso e que, pelo tempo em que escreveu, não podia ter recebido a influência de Lutero: Fr. João Claro. O ilustre cisterciense tinha um sentido agudo do valor da interioridade na prática religiosa (cfr. os textos citados por M. Martins, *Vida e Obras de Fr. João Claro*, p. 27). A sua teoria da oração põe em especial relevo o carácter interior, espiritual, abnegado e desinteressado desta (Fr. Fortunato de S. Boaventura, *Colecção de Inéditos Portugueses dos séculos XIV e XV*, Coimbra, 1829, t. 1.º, pp. 122-24). A doutrina da graça e da justificação poderia ser tomada à conta de luteranismo por quem desconhecesse a cronologia e a tradição teológica da escola agostiniana (cfr. os textos citados por M. Martins, *idem*, pp. 28-31, 35, 76 e 91-94, que não nos parece seguir, aliás, o melhor caminho, ao tentar explicar os conceitos de Claro à luz das elaborações doutrinais post-tridentinas). E as suas reflexões sobre a confissão relegam para lugar manifestamente secundário o momento auricular do Sacramento (cfr. os textos citados por Martins, *idem*, pp. 28, 54, 74 e 90-91).

Corte de Margarida de Angoulême (1): era-o igualmente de Bartolomeu Masson, tão adverso a Lutero como da simpatia e relações pessoais de Erasmo (2).

Os actos da sua vida, desde a reforma de Santa Bárbara à fundação do Colégio das Artes, passando pelo exercício da escola aquitânica, patenteiam unissonamente a sua inclinação para um complexo de ideias vulgarmente chamadas luteranas, mas que na verdade pouco têm de Lutero (3). Os seus amigos e companheiros pertenciam em grande parte aos círculos do Cristianismo evangélico e passavam, não raro, por suspeitos na fé aos olhos dos militantes conservadores. O fundo do seu pensamento está condensado, com a marca de um erasmismo inconfundível, na carta de 17 de Agosto de 1537 ao nosso embaixador em França. «Ontem — diz ele —, depois de jantar, fui elegido doutor regente de toda a Universidade [de Bordéus], para ler sempre pùblicamente a Sagrada Escritura em nome da dita Universidade. Bem sei que o senhor meu [Tio] pouco há-de folgar com isto, mas não sei que lhe faça. Se passasse por Bordéus, folgaria que me ouvisse, para ver se a teologia que se aprende pela Sagrada

---

(1) As páginas do Prof. M. Brandão (*A Inquisição cit.*, pp. 188-99) parecem-nos o melhor que até hoje se escreveu sobre o caso e as ideias de Cop.

(2) T. Braga, *História da Universidade*, vol. 1.º, p. 355.

(3) As ideias religiosas de Gouveia não são para nós matéria de certeza, mas há indícios relativamente seguros da sua filiação na ala avançada do Humanismo ideológico. É o caso das suas relações com Cop, mesmo depois do discurso em que este se pronunciou a favor do evangelismo, num texto que parece ter sido decalcado, ao menos parcialmente, sobre os prólogos de Erasmo ao *Novum Instrumentum*. Os colaboradores de que se rodeou na escola aquitânica, militavam também, na sua maioria, nas fileiras do extremismo humanista, sendo o próprio colégio olhado por muita gente como um foco de ideias avariadas (cfr. Prof. Brandão, *A Inquisição cit.*, pp. 447-78). A tentativa de organização de uma cadeira de Epístolas de S. Paulo, sabido que estas, comentadas por Lefèvre, são como que a pedra de base do pensamento de Erasmo, é outro elemento de definição da mentalidade gouveiana. Enfim, as circunstâncias da sua morte permitem estabelecer, pelo menos, que ele não dava grande importância à confissão sacramental (*id.*, pp. 597-612). Mas daqui à profissão de luteranismo vai uma enorme distância — e nós sabemos pelo testemunho de Buchanan (apud *Not. Cron. cits.*, p. 424) que Gouveia contribuiu activamente para desfazer as suas dúvidas sobre a Eucaristia.

Escritura e pelos Doutores da Igreja, é melhor que a sua teologia sofística, que se aprende por Tartareto e Durando» (1).

Não é diferente a mentalidade dos seus mais próximos colaboradores. A feição erasmiana predomina mesmo em Jorge Buchanan, apesar dos toques de influência protestante que lhe afectavam a inteligência. O processo que lhe foi movido na Inquisição, põe a descoberto a sua descrença do valor das indulgências e dos jejuns e, bem assim, a sua hostilidade ao monaquismo, ao culto cerimonial e à confissão auricular. Mas põe também em relevo a filiação dessa atitude nos ideais do espiritualismo cristão (2). E foi justamente em França, a capital do evangelismo fabro-erasmiano, que ele se imbuiu de tais concepções.

Mas o erasmismo de Teive, João da Costa e Marcial de Gouveia é ainda mais explícito.

Diogo de Teive duvidava sèriamente da instituição divina do monacato e negava que fosse um meio privilegiado de santificação individual. A vida activa parecia-lhe, em regra, preferível à contemplativa (con-

---

(1) Prof. M. Brandão, *Processo de Costa*, pp. 272-73.—O passo citado no texto resume, até nas suas referências pessoais, a tese de Erasmo na *Paraclesis* e na *Ratio* (crítica da Escola e apologia de uma teologia piedosa e erudita, baseada na Escritura e nos Padres da Igreja), e corresponde à tendência geral do Humanismo ideológico (Vid. *supra* pp. 19-20 e 25-26; I. de la Tour, *ob. cit.*, vol. 2.º, pp. 339-44; Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, pp. 117-29). Para sua melhor interpretação notaremos, no entanto, que Durando de Saint-Pourçain, o comentador de Pedro Lombardo segundo uma doutrina média entre Escoto e Ockam, era um dos guias preferidos dos teólogos de formação sorbónica, e Tartareto foi a estrela do escotismo parisiense e da teologia sem alimento escriturário no limiar do século XVI (cfr. Renaudet, *Préréforme cit.*, pp. 247-49 e 276).

(2) «Considero a oração uma coisa santíssima. Censurei no entanto muitas vezes os que rezam negligentemente, isto é, sem atenção ao que dizem. O mesmo fiz em relação às aplicações do Evangelho e de outras orações, como fórmulas mágicas, a usos profanos» (G. Henriques, *O Processo de Buchanan na Inquisição*, in *Not. Cron. cits.*, p. 425). «Disse que lhe pareceu que se não havia de pedir aos santos o que só Deus dá .... e que por isso lhe parecia melhor ir logo a Deus que aos Santos» (*id.*, p. 430). «....vindo a falar dos Religiosos, o dito Mestre Jorge alegara uma autoridade dizendo que eles estavam fora do mundo, s. os frades, mas que eles andavam no mundo metidos, quase dizendo mal deles e aprovando na dita prática o que contra eles dissera Erasmo» (*id.*, p. 51).

greganista), pois é no mundo e com o mundo que a maioria dos homens tem de se salvar (1). Quem assim pensava, aderia, evidentemente, à concepção espiritualista, personalista, interior, da vida religiosa, com o seu duplo corolário da promoção do laicato e da desvalorização das estruturas eclesiais (2). E que assim era, claramente resulta da sua incredulidade na lei do jejum e abstinência, na veneração das imagens, no culto popular dos santos, no valor das observâncias exteriores — a da Quaresma, por exemplo —, etc. (3). Mas tal como Erasmo (4), reconhecia a validade do culto dos santos e das prescrições da Igreja em matéria de salvação. E é isso que nos garante a permanência da sua fidelidade católica (5).

O pensamento de Teive era desposado por João da Costa — com maior energia, porém, na acentuação dos seus elementos capitais. Costa trazia sempre a Escritura na boca e pautava habitualmente as suas alocuções pelos cânones do idealismo personalista (6). Como Erasmo e toda a escola evangélica (7), não compreendia a devoção centrada no temor do Inferno ou nos castigos da Igreja. O eixo da piedade cristã, no seu modo de ver, devia ser o amor e não o temor (8). E esta preferência pelas formas e manifestações interiores de piedade é o núcleo de uma concepção afectiva, espiritualista e personalista ao

---

(1) V., no fim, a *Nota XI*, al. B.

(2) Vid. supra pp. 28-30.

(3) Cfr. *O Processo de Teive*, pp. 490, 508-509, 522-23 e 537-38.

(4) «Não reprovamos as cerimónias moderadas» (*Epistola ad Volsium*, col. 344 C). «Revolva-se o Novo Testamento e nenhum preceito se encontrará relativo às cerimónias .... Não reprovo porém a sua prática equitativa» (*Ratio*, cols. 106 F e 107 B). Vid. *supra*, pp. 19-23.

(5) A filiação erasmista de Teive sobressai até na sua concepção das letras antigas como uma pedagogia pré-cristã. Vid. *supra* p. 19; L. de Matos, *O Humanista Diogo de Teive*, in Rev. da Univ., vol. 13.º, pp. 226-29.

(6) V., no fim, a *Nota XI*, al. A, n.os 2, 6 a 8 e 12. — O evangelismo de Costa data, provàvelmente, da época em que ouviu em Paris a pregação de Gérard Roussel (*Processo de Costa*, p. 23), e acentuou-se, talvez, com a convivência do meio académico (*id., ib.*).

(7) Cfr. I. de la Tour, *ob. e vol. cits.*, pp. 401, 434-35 e 438.

(8) V., no fim, a *Nota XI*, al. A, n.º 10.

mesmo tempo, da prática religiosa (1), que tem a sua projecção natural no desdém das cerimónias e observâncias corporais (2), na hostilidade ao monaquismo, na reserva ao culto das relíquias e dos santos, nas dúvidas sobre a confissão e o Purgatório (3). É sobre esses pilares que o nosso pedagogo ergue o seu edifício de um Cristianismo vital, animado pelas impulsões da consciência e pelo íntimo sentimento das realidades evangélicas.

Marcial de Gouveia, ainda que menos apostólico por vida e temperamento, afinava pelo diapasão dos colegas. Por «um zelo bom» que tinha, não podia transigir com os vícios do mau clero. Na veemência da sua indignação, chegava a sustentar que «tais clérigos não podiam celebrar a Deus, mas antes o que celebravam se tornava em sapos», isto é, em sacrilégio (4). E repetia muitas vezes a palavra do to — *fratres sunt fraudes* —, dizendo por zombaria, em prática «com seus discípulos e amigos», que «os frades quando tiram o capelo toda a vergonha lhes ia para trás» (5).

O apego de Mestre Marcial aos princípios do espiritualismo cristão resulta de uma série de factos fáceis de alinhar. Especializado nas «letras humanas», professava, no entanto, «por sua recreação, a Sagrada Escritura e alguns Santos Padres». Lera, assim, «o Psaltério aos Cónegos eclesiásticos [de Braga] por espaço de um ano» (6). As correrias pelas igrejas para ganhar jubileus, o preceito do jejum, a própria confissão auricular — faziam parte, por outro lado, dos actos do culto que ele desamava (7). Não é líquido que negasse a instituição divina da confissão auricular, mas é certo que diminuía grandemente quer a sua importância, quer a sua obrigatoriedade em épocas ou dias determinados. Dada a contrição e a relação directa do homem com Deus,

---

(1) V., no fim, a *Nota XI*, al. A, n.os 6 e 14.

(2) Especialmente, os jejuns e abstinências, as procissões, as promessas e as indulgências. V., no fim, a *Nota XI*, al. A, n.os 11 e 15.

(3) V., no fim, a *Nota XI*, al. A, n.os 2, 3, 6 e 11-15.

(4) Baião, *Processo de Marcial cit.*, p. 16. Cfr. pp. 28, 29 e 41.

(5) *Idem*, p. 29. Cfr. p. 24.

(6) *Idem*, p. 29.

(7) *Idem*, pp. 17-21, 30-31 e 39.

tudo o mais lhe parecia secundário (1). A substância vale mais, quanto a ele, do que a fórmula, e o arrependimento mais do que a confissão...

Os escassos elementos de juízo que nos restam sobre os outros professores do Colégio das Artes, não permitem uma apreciação segura das suas convicções religiosas. Induzem, no entanto, a pensar que os bordaleses se governavam todos pelos mesmos cânones. Factos há, com efeito, que se afiguram reveladores de uma tendência colectiva. É o caso da observação de Nicolau Grouchy quando do enterro de André de Gouveia (2), da teoria de Gilherme Guerente sobre o furto (3), da intervenção de Grouchy, Guerente, Jacques Tapia e António Mendes no episódio misterioso da *Instituição Cristã* de Calvino, da amizade de Arnaldo Fabrício com Dolet (4), enfim do

---

(1) «Em tempo de necessidade, basta confessar-se o homem a Deus; e cada dia, ao menos, nos havíamos de confessar a Deus de todos os nossos pecados, com muita contrição e arrependimento .... A verdadeira confissão e boa há-de ser primeiro do peito .... Deus não come senão corações .... Em Braga e lendo o Psaltério. ..., dissera que havia duas confissões, mental e auricular .... e que era justo que, depois que o pecador se há confessado a Deus de todos seus pecados, se vá ao sacerdote para o consolar e lhe dizer que não desespere e para o aconselhar, e que Deus é grande e que não torne mais a pecar e lhe dê absolvição depois de ouvir seus pecados» (*id.*, pp. 19, 20 e 31). — A posição de Marcial reproduz fielmente a de Erasmo na *Exomologesis* e no colóquio *Pietas Puerilis*. Erasmo, depois de expor as suas dúvidas sobre a origem divina da confissão auricular, não se atreve a repudiá-la e prefere aplicar-se a melhorar o seu espírito, assim do lado dos confessores como do lado dos penitentes. A posição de Marcial preludia, além disso, de algum modo, a de Santo Inácio de Loiola nos *Exercícios Espirituais*, sobre a importância do exame de consciência quotidiano, e não está longe da de Fr. João Claro. Eram ideias que andavam no ar, mas que não tinham sido ainda suficientemente esclareeidas.

(2) «... ouvira a Mestre Nicolau, francês, segundo a ele testemunha parece quando falecera Mestre André, que para que eram pompas depois da morte, que já a alma de Mestre André estava onde devia estar» (Depoimento de Pedro Henriques in *Processo de Teive*, p. 496; cfr. pp. 489-90).

(3) «... ouvira ele testemunha dizer a Mestre Guilherme, francês, que tamanho pecado era furtar uma pena como 20 ou 30 cruzados» (Depoimento de Martim Gonçalves da Câmara in *id.*, p. 500).

(4) Cfr. Gaullieur, cit. in *Not. Cron.*, p.te 2.ª, vol. 3.º, t. 1.º, p. 653.—O apreço por Dolet era compartilhado por Diogo de Teive, segundo Jean Talpin, o qual chega a afirmar que ele seguia as ideias de Epicuro e tinha familiar convivência com o céle-

comportamento da maioria nos processos inquisitoriais. As ideias de Jerónimo Monteiro, nomeadamente sobre o culto dos santos e a confissão auricular, são aliás, se não nos enganamos, a contra-prova das orientações dominantes no grupo com que tanto conviveu (1). E propendemos a crer que D. Sancho de Noronha não andaria longe da mesma orientacão (2). É certo, pelo menos, que concordava com Diogo de Teive na crítica do monaquismo (3).

O complexo ideológico a que os bordaleses deram prestígio intelectual nos curtos anos da sua regência em Coimbra, era partilhado por outros contemporâneos de formação estrangeira ou estrangeirada. Citam-se aqui três nomes bem conhecidos: Fernão de Pina, Rui Pereira da Câmara e D. Lopo de Almeida.

Câmara, já nosso conhecido de páginas anteriores, seguia francamente na esteira erasmiana. Fernão de Pina, guarda-mór da Torre do Tombo e filho do velho cronista de D. Manuel, era porém mais militante, pode dizer-se mais irreverente, na expressão do seu pensamento (4). Não professava o sistema luterano, segundo nos parece deduzir-se das declarações dos seus acusadores na Inquisição; mas propendia para um erasmismo extremo, limítrofe, em certos pontos, da heresia luterana. O seu anti-monaquismo afigura-se evidente, assim como a sua intransigência com o clero desmoralizado. Advogava, como todos os erasmistas, o casamento dos padres e tinha um desdém completo pela lei da abstinência. O culto cerimonial, as orações estereotipadas,

---

bre humanista e filósofo (*Processo de Costa*, pp. 8-9). Teive nega, porém, a acusação (V. no fim, a *Nota XI*, al. B).

(1) V., no fim, a *Nota XI*, al. C; Prof. M. Brandão, *A Inquisição cit.*, p. 654; *Processo de Teive*, pp. 491-94.

(2) A proibição dos seus livros pela Inquisição filia-se, possìvelmente, no facto de se inspirarem nos ideais religiosos de Erasmo. Mas nada se poderá avançar neste ponto enquanto não forem encontrados e estudados.

(3) Cfr. *Processo de Teive*, pp. 516 e 522.

(4) Não pudemos ler o respectivo processo inquisitorial, apesar de o termos requisitado insistentemente. Noutros casos, à força de reclamar, conseguimos que nos facultassem a leitura do que pretendíamos; mas neste, todos os esforços foram baldados. Tivemos, pois, de nos contentar com os elementos constantes dos livros de denúncias.

a recitação mecânica e costumeira de preces vocais, não eram do seu agrado. Uma testemunha diz que «muito poucas vezes o vira rezar», e outra afirma que ele perguntava «para que eram estolas, ornamentos e cerimónias?». A primeira, no final do seu depoimento, fornece ainda dados de onde, à falta de indícios de ateísmo, resulta a sua reacção contra a veneração das imagens e a credulidade nas relíquias e medalhas.

Até aqui, tudo cabe na órbita do erasmismo. O seu conceito da confissão, eliminando ou desvalorizando o momento auricular, cai ainda na mesma órbita. E o que pensava sobre o valor das obras e o Sacramento da Eucaristia? São escassos, para um julgamento seguro, os elementos de que dispomos. Mas a sua fé na Eucaristia afigura-se intacta. Não queria «crer que na hóstia que o clérigo está frigindo à noite com a sua manceba, ao outro dia está ali Deus inteiro e verdadeiro»; reconhecia, no entanto, que para o milagre eucarístico «bastava consagrar um pouco de pão como fez Cristo». As palavras duvidosas que as testemunhas lhe atribuem, parecem de fácil explicação no horizonte do erasmismo. São expressões mais ou menos cortantes de um apelo ao Cristianismo em espírito, na presença de pessoas ou com vista a meios sociais plasmados de formalismo religioso (1).

O caso de D. Lopo de Almeida é mais nítido. D. Lopo pertencia às altas jerarquias sociais. Começou a sua educação literária em Coimbra e completou-a depois, durante cinco anos seguidos (1544--1550), em Bordeus e em Paris, sob a direcção de João da Costa e outros mestres abalizados (2). A frequência dos círculos intelectuais afectos ao reformismo fabro-erasmiano actuou juntamente com a leitura, as convivências e a lição dos mestres e conferencistas (3), para o desiludir

---

(1) V., no fim, a *Nota X.* — Raciocinamos dentro da hipótese exclusiva do ateísmo. Mas a hipótese ateísta, de um ateísmo à maneira de Dolet, não parece de excluir totalmente enquanto na Torre do Tombo não se permitir o exame do processo.

(2) Cfr. Prof. M. Brandão, *A Inquisição cit.*, pp. 393-96, 401-402 e 430-31.

(3) Cfr. o depoimento de Pedro da Luz Monteiro in *Proc. de Costa*, pp. 338-39; o depoimento de Álvaro da Fonseca in Prof. Brandão, *A Inquisição*, p. 407, nt. 1; a confissão de D. Lopo, in *idem*, pp. 399, nt. 3, 408, nt. 1, e 420, nt. 3; e as refe-

das perspectivas nacionais da prática religiosa. Com o andar do tempo e da reflexão, afeiçoou-se cada vez mais às ideias-forças do Cristianismo evangélico.

Tanto quanto se pode apreciar através do processo inquisitorial (1), parece lícito admitir a predominância das correntes erasmistas sobre as orientações à Lefèvre d'Étaples na formação do etos intelectual de D. Lopo. A lei do jejum e da abstinência desvalorizou-se ràpidamente aos seus olhos, o mesmo sucedendo às excomunhões e constituições eclesiásticas, que ele entendia obrigarem no foro externo, não porém em consciência, isto é, sob pena de pecado mortal (2). Na questão do Purgatório, adoptou a clássica posição erasmiana, com o clássico argumento de que «as obras de Deus são perfeitas» (3). E como a maioria dos erasmistas, estava persuadido ser «lícito o casamento a todos e aos clérigos» (4). Entendia também que a confissão se centrava nas relações de consciência entre o homem e Deus (5), e as indulgências não havia que fiar nelas (6).

Não há elementos bastantes para dizer se era a solução de Erasmo ou a de Lutero que D. Lopo preconizava na teoria da justificação pela

---

rências de Jerónimo Monteiro e Rui Lopes de Basto na *Nota XI*, al. C.—A influência dos carmelitas de Bordeus deve ter sido, aliás, bastante sensível sobre os auditórios, pelas doutrinas ousadas que professavam (V., no fim, a *Nota XI*, al. C., e *Nota XII*, n.º 8).

(1) Os passos essenciais foram publicados pelo Prof. M. Brandão no seu livro *A Inquisição cit.* O mais que do original consta, é de somenos importância.

(2) Cfr. o depoimento de J. Monteiro in *Proc. de Teive*, p. 494; depoimento de Luz Monteiro in *Proc. de Costa*, p. 338, confissão de D. Lopo apud Prof. Brandão, *A Inquisição*, pp. 403, nt. 1; 416, nt. 1; 417, nt. 1; 418, nt. 2.

(3) Cfr. o depoimento de L. Monteiro in *Proc. de Costa*, p. 337; a confissão de D. Lopo apud Brandão, *A Inquisição*, p. 414, nt. 2. — Erasmo, como se sabe, punha em dúvida, mas não negava radicalmente, a existência do Purgatório.

(4) Confissão de D. Lopo apud Prof. Brandão, *A Inquisição*, pp. 418, nt. 1.

(5) Cfr. o depoimento de L. Monteiro in *Proc. de Costa*, p. 337, e a confissão de D. Lopo apud Prof. Brandão, *idem*, pp. 415, nt. 1, e 438, nt. 1. — O testemunho de Monteiro e o modo de ver de D. Lopo sobre as constituições eclesiásticas não deixam dúvidas sobre a sua verdadeira posição no problema da confissão sacramental.

(6) Cfr. a confissão de D. Lopo apud Prof. Brandão, *idem*, p. 417, nt. 1.

fé (1). Mas a solução erasmista tem por si um argumento poderoso: a permanência do Cristianismo em espirito como factor determinante das suas atitudes mentais. Nota-se em todas elas, com efeito, a preocupação evidente de colocar o anelo da alma para Deus ac ma dos ritos e das interpretações humanas das coisas divinas.

O desdém de D. Lopo pelas formas cerimoniais ou externas do culto é garantido pelas testemunhas e confessado pelo próprio réu. Apesar de obrigado à leitura do breviário, como clérigo com ordens de epístola, nem sequer os amigos mais íntimos o viam rezar as horas canónicas. A doença dos olhos e a leitura do Novo Testamento, que alegava para se justificar (2), mais descobrem do que encobrem o verdadeiro pendor da sua mentalidade. E a indisposição com a latria das imagens e o culto rogatório dos santos (3) tira as últimas dúvidas ao alcance polémico da sua atitude religiosa.

Supomos que não estaria também isento de simpatias erasmianas outro personagem, o dominicano Fr. Diego Ximenez Arias, de quem tornaremos a falar. O recheio da sua biblioteca leva, pelo menos, a suspeitá-lo (4).

* * *

A sugestão do erasmismo sobre a intelectualidade lusitana progrediu ràpidamente depois de 1540, como se acaba de ver. Em 1548, catalizou-se, por assim dizer, com a vinda dos bordaleses. A aceleração da tendência devia suscitar, naturalmente, reacções de defesa. O movimento das ideias e conflitos ideológicos na Europa implicava-as, aliás, por si mesmo e bastava por si só para as explicar.

Os doutores sorbónicos e os intelectuais evangélicos movem-se

---

(1) Cfr. as confissões de D. Lopo, apud Prof. Brandão, *idem* p. 418, nt. 3.

(2) Cfr. o depoimento de J. Monteiro apud *Proc. de Teive*, p. 493, e a confissão de D. Lopo apud Prof. Brandão *idem*, p. 397, nt. 3.

(3) Cfr. o depoimento de L. Monteiro in *Proc. de Costa*, p. 337; e a confissão de D. Lopo apud Prof. Brandão, *idem*, pp. 412-14.

(4) Entre os seus livros, figuravam os *Adágios* e as *Anotações ao Novo Testamento* de Erasmo. Cfr. Bataillon, *Erasmo*, vol. 2.º, p. 133.

paralelamente em Portugal. O crédito dos primeiros junto do poder acompanha de perto o prestígio dos segundos junto da opinião. As forças actuadoras de uma política anti-luterana e, por tabela, anti-erasmiana congregam-se pouco a pouco. Os anos passam, os tempos mudam, e os riscos para as correntes do Humanismo doutrinário tornam-se cada vez maiores. Os processos dos lentes datam, pràticamente, a viragem do país oficial em face das tendências renovadoras (1).

A política de 1550 vinha a ser preparada, desde 1545, pelas advertências de Gouveia Senior e pelas insinuações de mestres acatados da universidade joanina. O Doutor Martim de Azpilcueta Navarro publicara dois anos antes da vinda dos bordaleses o seu *Comento en Romance*. Os pupilos de Santa Bárbara preparavam o grande assalto da Faculdade de Teologia e do Tribunal do Santo Ofício, os dois senados político-culturais incumbidos de ditar a lei à inteligência lusitana naquela época. A reflexão, por vezes só a paixão, iam atrair também, muito em breve, para o mesmo lado da barricada, personagens eminentes, como Fr. Jerónimo de Azambuja, e corporações poderosas, como a Companhia de Jesus, em luta com os mentores da ideia nova. Enfim, faziam-se os primeiros ensaios políticos para conter o mal do século: o índice expurgatório de 1547 e as decisões sobre os artigos da heresia assentes pelos teólogos de Coimbra (2).

---

(1) O embaixador de Espanha em Lisboa escrevia em 22 de Setembro de 1550: «El Rev.^{mo} Cardenal Infante ha comenzado a dar tras los luteranos. Ha mandado prender tres dottores que avia echo venir de Paris el S.^{mo} Rey y tenyan tres catedras en el estudio de Coimbra, los dos son postugueses e uno escoces. Asi mando prender un fidalgo que aca llaman de los principales deste Reyno y mancibo que estudio en compañia destos dottores portugueses, donde dizen esta mala setta se va estendiendo en aquella universidad mas de lo que seria menester. Esto me ha dicho el Cardenal» (apud Buschbell, *Concillii Trindentini Epistolae*, pars 2.ª, p. 583).

(2) Ignora-se a data das *Decisiones quaedam matura deliberatione et juditio Facultatis Theologiae Conimbricensis super articulis quibusdam in quibus hujus temporis haeretici a Catholicis dissident* (Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana*, vol. 3.º, p. 529). É certo porém que não foram elaboradas antes de 1545, porque só nesse ano foram nomeados professores da Universidade dois dos membros da comissão — Álvaro Gomes e Marcos Romeiro (Prof. M. Brandão, *Documentos de D. João III*, vol. 2.º, p. 224; Leitão Ferreira, *Not. Cron.*, p.te 2.ª, vol. 2.º, p. 98; *Alfabeto dos Lentes*, p. 53) —, nem depois de 1550, visto o relator, Paio Rodrigues de Vilarinho, ter

Quer Marcel Bataillon que se vejam expressões de erasmismo no *Comento en Romance* (1545) de Azpilcueta. É evidente que este livro — e, com ele, o seu autor — força os horizontes acanhados do conservantismo requerido pelo velho Diogo de Gouveia e pelos jovens doutores parisienses. Mas daí à profissão mais ou menos explícita de erasmismo, vai uma larga distância — e nada nos indica que o autor a tenha percorrido. A sua teoria esclarecida da prática religiosa tem explicações naturais fora das referências ao escritor de Roterdão. Dos místicos do Norte a Lefèvre d'Étaples, dos cartuxos de Colónia a Clichtove, dos dominicanos holandeses à «docta pietas» italiana, passando pelo V Concílio de Latrão e pelo relatório apresentado ao Papa Paulo III em 1537 (*Consilium de emendanda Ecclesia*), espraia-se um vasto mundo de influências a que um homem culto como ele não podia, evidentemente, ser estranho. É que, na realidade, não era um, eram vários os caminhos que vinham dar a esta Roma de uma prática religiosa menos formal, menos exterior, menos terrestre.

Azpilcueta não sanciona a impiedade e superstição que vê reinar nos actos do culto desde o fecho da Idade Média. O uso dos templos para fins mundanos e a falta de compostura na assistência ou celebração do serviço divino parecem-lhe acções reprováveis e como tais as condena, ainda que sem acrimónia (1). O mesmo se dirá das profanidades introduzidas nas cerimónias de igreja e nas procissões de rua (2), dos trajes

---

deixado de reger nos fins deste ano (Prof. Brandão, *A Inquisição*, p. 675). Mas a data ainda pode ser mais aproximada. Álvaro Gomes já não devia reger cátedra em 1549, quando acompanhou D. João III a Tomar (M. de Sá, *Tractado da Perfeiçaom da Alma*, p. XVII), decerto já na qualidade de confessor régio, cargo deixado vago talvez em 1548 pelo Bispo de Coimbra. Em 1547, o Bispo ainda recebeu um breve pontifício na qualidade de confessor (Mons. Castro, *Concilio de Trento*, vol. 2.º, p. 164); no ano seguinte, porém, já reuniu sínodo diocesano e é de crer que tivesse deixado a função palaciana. Mas a comissão devia ter funcionado em data ainda mais temporã. A regência de Gomes em Coimbra deve ter terminado em Setembro de 1546, de harmonia com o alvará de 31 de Outubro de 1545 (Brandão, *Documentos cits.*, p. 284), e não há indícios de que tenha sido renovada. É portanto de presumir que o parecer tenha sido emitido em Junho de 1545 ou 1546, antes da publicação do primeiro expurgatório.

(1) *Comento*, pp. 25-26, 81, 93-106, 260, 267-97, 322-24, etc.

(2) *Comento*, pp. 96-98, 272-78, 311-13, 335-39.

e procedimentos pouco recatados do clero (1), das falsas devoções (2), etc. Mas não suspeita nem censura as práticas aprovadas pela Igreja, sejam práticas litúrgicas ou práticas constitucionais, como o monaquismo, a confissão auricular, a lei da abstinência, a fé nas indulgências e nas relíquias, a veneração das imagens, a mediação dos santos, as devoções interesseiras. Tudo isso ele procura justificar, com distinções e subdistinções bem próprias do seu talento de canonista, mas difíceis de reter pelo vulgo a quem a obra se destina (3).

O *Comento en Romance* é, de algum modo, o contraponto do *Modus Orandi.* Depende activamente dos ataques erasmianos à «devoção pueril», com a sua crença nos santos advogados, as suas orações com fins particularistas, as suas rezas intermináveis, as suas inclinações sumptuárias (4). E não só isso. Instaura e pugna por princípios que contrastam com os do cristianismo em espírito. A piedade de Azpilcueta, tal como resulta deste livro, tem os alicerces na pureza e esplendor da liturgia, na oração vocal, no culto dos Santos e de Nossa Senhora, enfim, nas práticas tradicionais e populares, expurgados apenas da superstição, da impiedade, da grosseria. O biblismo, o zelo da interioridade e do solilóquio da alma com Deus, a desconfiança, por vezes a hostilidade às formas exteriores, cerimoniais, impetratórias do culto, nada disso inspira o mestre coimbrão. E se, de longe em longe, faz uma chamada à raiz interior do culto divino, nem assim haverá que falar em erasmismo. É a unção religiosa, é a oração do sofrimento e da renúncia ascética, que ele está a louvar, e não o Cristianismo de inspiração (5).

---

(1) *Comento,* pp. 369-71.

(2) *Comento,* pp. 121-22, 136-38 e passim.

(3) *Comento,* pp. 121-23, 132-35, 330-46, 546-48.

(4) *Comento,* pp. 121-23, 337-46, 458-59, etc.

(5) O que escreve a propósito das procissões, do culto dos santos e da veneração das imagens e das relíquias, mostra quanto a sua posição, e não só a sua argumentação, se coloca nos antípodas de Erasmo. Mas até o conceito de oração afasta os dois escritores. Azpilcueta, depois de recordar os três conceitos capitais de oração — 1) toda a boa obra ou acção; 2) «qualquer acto de contemplação, meditação e louvor de Deus ou seus santos ou suas coisas enquanto suas, ou graças que a eles se fazem, e qualquer petição a eles feita»: no qual se inclui a definição tomista da oração

O *Comento en Romance,* longe de ser portanto uma tentativa de assimilação do erasmismo, se não nos seus aspectos críticos, ao menos nos seus impulsos de base, é pelo contrário um ensaio discreto de contravapor a essa concepção da prática religiosa. Em face do atractivo que o erasmismo começava a exercer sobre a nossa gente culta, Azpilcueta ergueu uma primeira advertência e fez uma primeira apologia da piedade tradicional. E assim vista, como creio que o deve ser, a sua obra preludia a política de confusão do erasmismo com o luteranismo que vamos ver executada de 1550 em diante (1).

Erasmismo e luteranismo — já o dissemos mais de uma vez (2) — representam posições orgânicamente distintas. O primeiro pugnava pela reforma intelectual e moral dos cristãos, mas sem prejuízo das linhas essenciais da ortodoxia, ao passo que o segundo investia frontalmente com os princípios teológicos e a organização tradicional da

---

como «chegar-nos a Deus com o pensamento e amor»; 3) «petição a Deus, segundo a comum opinião» — opta pelo último (pp. 9-17). E essa opção leva-o a refugar a teoria erasmiana da *Erectio mentis in Deum cum studio quippiam ab illo impetrandi,* dada no *Modus Orandi,* aqui expressamente citado. «Lo uno porque esta definicion no conviene a la oracion que solamiente es vocal [...]. Lo II, porque la substancia principal de la oracion no es aquel levantamiento del alma que es pensar en Dios, sino lamisma peticion» (p. 14; cfr. também pp. 19, 337-43, 348, 378 e 459).

(1) A conclusão não nos parece desmentida pela carta de 8 de Setembro de 1550, à Rainha D. Catarina, sobre a prisão dos lentes do Colégio das Artes. Nessa carta, informa a Soberana de que constava em Espanha que tinham sido presos todos os mestres de Coimbra, com o que «la Universidad ha recebido muy grã daño por todos los quatro cantones de España y aun por hartos de fuera dela». Manifesta depois a opinião de que «este daño nengun otro remedio tiene sino procurar que esos maestros, si no tienen culpas, o no tan graves, vuelvan aca a enseñar, como solian, por algunos meses». Confessa até que os inquisidores «no havian de prender ni publicar por culpado de eregias a gran letrado renombrado, hasta tanto que el mal por otra via secreta no pudiese ser curado, por el daño que se haze a los que ligeramente juzgan que algun camino de verdad llieva lo que un gran letrado affamado afirma poniendose a peligro de prision». E nada mais, porque intervem «no para que las culpas, si las tienen tales, no sean castigadas, sino para que, si son tales quales aca dizen, sean livrados presto y con su infamia continuada no se acabe de infamar esta Universidade» (cfr. o texto integral apud Prof. M. Brandão, *Alguns documentos...*, p. 38).

(2) Vid. *supra* pp. 25-30.

Igreja. Erasmo sustentava a aptidão da vontade para o exercício das boas obras e o valor destas para a salvação; Lutero rejeitava sem apelo todo o mérito das obras, toda a justiça inerente, toda a liberdade do arbítrio. Enfim, a oposição erasmiana ao *statu quo* religioso refere-se principalmente à sua prática, ao seu espírito; a luterana, pelo contrário, é uma oposição revolucionária, radical, subversiva.

A diferença específica das duas posições não impediu que, na baralha ideológica e na crise política do século XVI, fossem confundidas quase sempre pelos militantes católicos. Mas o facto não se deve apenas às incompreensões destes. Deve-se também às carências doutrinais e às atitudes comprometedoras tomadas pelos outros (1). A persistência da confusão, explorada pelos polemistas e sancionada pelas Universidades de Paris e de Lovaina, acabou por atirar o erasmismo para o lazareto das doutrinas. Parece, no entanto, de estabelecer que, as mais das vezes, não passava de simples Humanismo religioso, crítico, confuso e inconformista, aquilo que a suspicácia da Sorbona e a mente conservadora das Inquisições classificaram de heresia, pelo menos antes de 1535 (2).

---

(1) O erasmismo é um movimento de intelectuais. A sua carência de sensibilidade ao elemento sacramental, eclesial e litúrgico da vida religiosa podia enfraquecer a resistência dos fiéis à propaganda luterana. A circunstância tornava-se tanto mais grave, quanto é certo que os fabro-erasmianos se bandearam por vezes com a causa protestante e se abstiveram quase sempre de tomar parte activa na luta contra os erros doutrinários e as tácticas políticas do sector dissidente. Alguns, sobretudo depois de 1540, quando a tese humanista começava a parecer impraticável, adoptaram, mesmo, teorias e atitudes que, se não eram luteranismo encoberto, eram pelo menos quebras de firmeza na linha de rumo. É preciso não esquecer, porém, que o campo de batalha do Humanismo não são os dogmas nem a organização eclesiástica, mas a cultura e a vida. É esta que eles pretendem recuperar ou reabilitar em sentido especìficamente cristão. A paridade da sua crítica com a do luteranismo impelia-os naturalmente a coalisarem-se com ele na oposição ao formalismo religioso. E a falta de apoio nas autoridades civis e eclesiásticas para realizarem a transformação de mentalidade e de costumes por que ansiavam, era um estímulo a passarem da coalisão à adesão, da crítica à dogmática.

(2) Cfr. R. Morçay, *La Renaissance*, t. 1.º, pp. 146-70; t. 2.º, pp. 34-67; Moreau e Jourda, *ob. cit.*, pp. 133-59 e 243-69; I. de la Tour, *ob. cit.*, vol. 3.º, pp. 169-72 e 368-415.

A confusão que reinava lá fora, reinava cá dentro, agravada apenas pelas circunstâncias particulares da vida nacional. A maior parte dos chefes da oposição às novas ideias tinha-se formado à sombra dos velhos muros da Sorbona. Muitos deles, regressados ao país quando o protestantismo se tornara já um acontecimento de monta na vida francesa, associavam preocupações políticas discutíveis a concepções religiosas incontestáveis, fazendo passar as primeiras pela malha das segundas. Por outro lado, os ideais do Humanismo tornaram-se mais equívocos no nosso país do que já eram em si mesmos, ao combinarem-se com as influências pietistas vindas de Espanha. A exegese de certos textos, nomeadamente dos textos inquisitoriais, não é por isso coisa fácil. Nem os julgadores estavam livres de preconceitos e mal-entendidos de vária sorte.

A linha ideológica e diplomática da Corte portuguesa, no tempo de D. João III, pautou-se por dois nortes: a Chancelaria Imperial e a Cúria Romana. A primeira chocou-se, porém, muitas vezes com a segunda até 1550. O desencontro das tendências deixava larga margem para as interpretações. Nada mais natural do que tomarem-se aqui por teòricamente admissíveis orientações de que o Imperador, apoiado por teólogos de renome, se fazia paladino na Alemanha. Nos colóquios de Religião que precederam o Concílio de Trento (Augusburgo, 1532; Ratisbona, 1541), como depois dele, no *Interim* de Augusburgo (1548), procuraram-se fórmulas teológicas de compromisso que harmonizassem os partidos em luta. Do lado católico, Gropper, Pflugk, Soto e outros pendiam para concessões em pontos importantes, como a justificação (teoria da dupla justiça) e os sacramentos (casamento do clero e comunhão sob as duas espécies). O silêncio do *Interim* de 1548 sobre o purgatório e as indulgências não deixa também de ser significativo (1).

A orientação irenista, de procedência mais ou menos erasmiana, cobria-se com a aprovação tácita de altos personagens civis e eclesiásticos: o Chanceler Granvela; os Cardeais Pole, Contarini, Sadoleto e

---

(1) Cfr. Pastor, *Histoire des Papes*, t. 12.º, pp. 225-51; V. Carro, *El Maestro Pedro de Soto*, pp. 191-97; Grisar, *ob. cit.*, pp. 211-12, 240-44, 263-65 e 288-90; e Rivière, DTC, s. v. *Justification*, t. 8.º, p.te 2.ª, cols. 2156-64.

Moroni; etc. Seripando e os seus pares (1) ainda a sustentaram ardorosamente, com especial referência à teoria da justificação, na primeira fase do Concílio de Trento (2). Já depois da segunda fase deste, abraçou-a, se não erramos na interpretação dos dados fornecidos por autores competentes, o Arcebispo de Toledo, D. Fr. Bartolomeu Carranza de Miranda (3). Abraçaram-na também dois pregadores célebres — os Doutores Juan Gil (ou Egídio) e Constantino Ponce de la Fuente —, com largo auditório em Sevilha e arredores, o segundo dos quais chegou a andar por Portugal.

Os mestres sevilhanos (4) pregavam uma doutrina com fortes ressaibos erasmistas e augustinianos. O seu apostolado tendia para a implantação de uma concepção pietista, afectiva, desritualizada, da vida religiosa. Em vez das práticas cerimoniais, das indulgências, do culto dos santos, de toda a piedade formal e externa, ou, melhor dizendo, vivida através das formas e observâncias exteriores, — o esforço para a personalização do acto religioso e para a sua vivência mais pela fé que pelas obras (5). Mas não mais do que isto. Não passavam da fé,

---

(1) Entre eles, destacaremos o espanhol António Salísio (*Concilium Tridentinum*, t. 5.º, p. 576; t. 10.º, p. 582). É possível que outros personagens espanhois, como o Doutor Garcés e o Bispo de Maiorca, Diego Arnedo, participassem do mesmo modo de ver (MHSJ, *Epistolae Salmeronis*, t. 1.º, p. 294; *Lainii*, t. 4.º, pp. 136, 210 e 286).

(2) Vid. supra p. 27, nt. 2.

(3) Assim parece resultar de certos passos do *Catecismo* relativos à justificação e de alguns modos de ver — confissão, purgatório, culto dos santos — evocados pelas testemunhas ouvidas no processo inquisitorial. Cfr. Menendez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. 5.º, pp. 19-28 e 46-50; Bataillon, *Erasmo*, vol. 2.º, pp. 103-108 e 323-27; Herédia, *Corrientes*, pp. 110-40.

(4) O seu pensamento, tivessem estado ou não em contacto directo com Erasmo, podia ter sido formado na Universidade de Alcalá que ambos frequentaram, e nas convivências e viagens por terras do Sacro Império. Cfr. Bataillon, *ob. e vol. cits.*, pp. 78 e 111-12.

(5) «La fe que nos ha de salvar acompañada ha de estar y encendida con caridad; viva ha de ser producidora de buenas obras; contenta y asegurada com todo lo que Dios dice, y frequentadora de lo que confiesa .... Lo que era imposible al hombre, que es ser justificado y ser amigo de Dios, y era imposible por parte de la flaqueza y rebelion de su carne, es facil por parte del Hijo de Dios .... Todo esto [oraciones y otras buenas obras] son pedazos y sobras de la riqueza de Jesus Christo,

da confiança em Deus e nos méritos de Cristo, aquecida pela caridade de uma vida observante, às prolações teológicas de Lutero e seus epígonos.

As ideias e obras de Constantino, veículadas por Fr. Luís de Granada e decerto por outros pregadores em relação com Sevilha (1), circularam com relativa intensidade em Portugal (2). Não é aventuroso supor-se que o irenismo da Corte Imperial e da própria Cúria Romana tivesse tido uma divulgação idêntica.

A política de simpatia, hesitação ou tolerância em face, quer do erasmismo, quer do protestantismo, estava sèriamente ameaçada desde o Colóquio de Ratisbona. Em 1550, estava completamente ultrapassada, como noutro capítulo se verá. Humanismo ideológico, luteranismo e seitas afins foram metidos todos no mesmo saco e confundidas as suas causas, como se o primeiro fosse apenas uma preparação dos segundos. Na Itália, na Espanha, mesmo nos Países-Baixos, travou-se contra eles uma batalha áspera, atingindo-se invariàvelmente as teses de Erasmo através ou a pretexto das dos autores heréticos (3). As actividades da Inquisição romana levaram à prisão alguns próceres do partido irenista — os Cardeais Pole e Morone, o Protonotário Pietro Carnesechi, o poeta Marco António Flamínio, etc. —, acusados de luteranismo (4). A mesma confusão se deu na Ibéria, com os processos de Constantino (1558), Carranza (1559) e os da sua roda.

---

y todo se atribuye a Él y tiene valor por Él, y en Él se ha de poner la confiança. Y desta manera apovecha lo que sus miembros hacen y disen por la virtude que reciben de estar unidos y incorporados con Él» (Constantino cit. por Bataillon, *Erasmo*, vol. 2.º, pp. 120 e 126). Cfr. Bataillon, *ob. e vol. cits.*, pp. 111-37, 186-88, 319-22 e 326-29; M. Pelayo, *Heterodoxos*, vol. 5.º, pp. 77-103.

(1) Um deles era provàvelmente o domínico Fr. Diego Ximenez Arias, leitor de Erasmo, de Flamínio, dos *Loci Comunes* (de Melanchton?) e do *Interim* (de Augusburgo?), e companheiro de desgraça, segundo parece, do Arcebispo Carranza. Por 1552, residia em Lisboa, onde publicou o seu *Manual de Doctrina Christiana*. Cfr. Bataillon, *idem*, pp. 132-33; Heredia, *Corrientes*, pp. 126-27.

(2) V., no fim, *Nota VIII*, n.º 5.

(3) Sobre o sentido polémico da obra de Látomo, em Lovaina, cfr. J. Etiènne, *ob. cit.*, pp. 166-69 e 179-82.

(4) Cfr. Bouyer, *Autour d'Érasme*, pp. 181-90; Pastor, *ob. cit.*, t. 13.º, pp. 205-209, e t. 14.º, pp. 147, 230-52; Pelayo, *Heterodoxos*, vol. 4.º, pp. 220-26, 232-36 e 252.

A situação não é diferente em Portugal. Se podem tomar-se à conta de luteranismo ou calvinismo os ideais religiosos da colónia popular estrangeira (1), parece em contrapartida que não passa de erasmismo, por vezes de augustinismo ou até só de misticismo, muito daquilo que se marcou com o rótulo protestante (2). As nossas instituições político-culturais tiveram de lutar durante bons 15 anos contra a ideologia erasmiana — e foi preciso articular a acção preventiva dos índices expurgatórios (3) com a acção repressiva do foro inquisitorial, para a deitar fora da consciência de muitos intelectuais.

* * *

Os estrangeiros suspeitos de heresia são, em geral, de nacionalidade francesa. Os ingleses e os alemães também aparecem, mas mais raramente. É todavia por um alemão, António Bispo, Condestável dos Bombardeiros, que principia, em 1543, a série dos alienígenas acusados de luteranismo. Bispo, segundo parece, não chegou a ser processado. O conteúdo dos testemunhos era insuficiente para fundamentar o libelo. Tudo se resumia em mostrar-se pouco afecto ao culto dos santos e à veneração das imagens. A prova da descrença do Sacramento da Eucaristia não é convincente (4).

Pode ser que neste caso e nalguns outros se trate realmente de simples evangelismo sem adesão às teses extremas de Lutero ou de Calvino. Os elementos documentais não permitem, pelo menos, uma imputação explícita de fé luterana (5). Mas à roda de 1550, já não faltavam em

---

(1) Cfr. Moreau e Jourda, *ob. cit.*, pp. 141, 244 e 267-68, sobre a repercussão da heresia nas classes populares francesas.

(2) A influência do luteranismo no nosso país será estudada com a devida amplitude no livro que preparamos sobre os *Movimentos de Cultura e de Opinião em Portugal no século XVI.* Aqui, daremos só o indispensável para a exacta compreensão das correntes de sentimento religioso.

(3) V., no fim, a *Nota VIII,* n.º 6.

(4) Funda-se em dois factos de sentido duvidoso: 1) entrar na igreja sem se descobrir nem genuflectir; 2) ter-se retirado, certa vez, para o exterior do templo, à elevação do Cálice (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1543 a 1550,* fls. 3-8).

(5) V., no fim, *Nota XII,* n.ºs 1 a 7.

Portugal estrangeiros imbuídos desta fé (1). Sabe-se, com efeito, que alguns deles, nas viagens por além dos Pirineus ou no contacto com a sua gente, tinham adquirido livros sagrados e obras de divulgação huguenote que curiosamente liam e ciosamente guardavam. E os processos da Inquisição fazem pensar na existência de infiltrações luterano-calvinistas, ao revelarem-nos a hostilidade ao clero, ao monacato e ao papado, a descrença do purgatório e das indulgências, a repugnância pela Missa, pela Confissão e pela veneração das imagens, e, enfim, o desapego do mistério eucarístico, de que ora uns, ora outros se mostravam persuadidos (2). Pode supor-se que o próprio clero imigrado não estava imune desse virus religioso (3).

A nota protestante acentua-se com o tempo entre a colónia estrangeira. A sua expressão torna-se mais evidente, mais fanática e, por vezes, mais ousada, à medida que os anos correm. Dir-se-ia que a violência inquisitorial a estimula.

Em 11 de Dezembro de 1552, deu-se em Lisboa um desacato sem precedentes. A Corte festejava então o enlace do Príncipe Herdeiro com a Infanta de Castela. O Rei e a Rainha, acompanhados da Família Real e de muitos grandes do Reino, assistiam à Missa na capela do Palácio. À elevação, um mercador inglês, chegado a Portugal poucos meses antes, deixou o seu lugar e, dirigindo-se ao celebrante, arrancou-lhe das mãos a Sagrada Partícula e arremessou-a ao chão. Foi um alvoroço. Só a intervenção do Monarca salvou o inglês de ser morto, logo ali, pela Nobreza e pelo Príncipe Herdeiro. A sua execução devia ser feita à porta do Palácio, terminada a celebração da Missa. Mas o Soberano «no mesmo instante se lembrou que seria bom tê-lo vivo um dia, para vir, por meio de tormentos e de outros meios, a saber a verdade, se ele tinha algum companheiro ou consultor em tanto sacrilégio, e fazer também todo o esforço para que se arrependesse». As

---

(1) A desavença da França com a política católico-imperialista da Casa de Áustria, desposada pela Casa de Avis, impelia-os naturalmente nesse sentido. A reacção sentimental contra uma política adversa à da mãe-pátria não devia ir sem reflexo nas motivações de carácter religioso.

(2) V., no fim, a *Nota XII*, n.os 2 e 9-11.

(3) V., no fim, *Nota XII*, n.os 8 e 12.

diligências não surtiram — e no dia seguinte, conduzido ao lugar do suplício atado à cauda de uma mula, foi entregue às chamas, depois de lhe cortarem as mãos, na presença de uns 30.000 espectadores que davam mostras da maior indignação. Para completo desagravo, realizou-se na terça-feira imediata uma soleníssima procissão do Santíssimo Sacramento em que tomaram parte mais de 60.000 pessoas, além da Família Real e da primeira Nobreza (1).

Os franceses e outros estrangeiros imigrados depois de meados do século, ou vinham formalmente aderidos às confissões reformadas, ou se sentiam por elas atraídos. Alguns apresentaram-se a confessar voluntàriamente os seus erros, protestando um vivo arrependimento. Outros foram objecto de investigações mais ou menos aturadas e de castigos mais ou menos severos. A Inquisição deu-lhes uma verdadeira batida nos anos de 1560 a 1562 (2). Mas apesar disso, a ideia persistiu e o seu apostolado também. Por volta de 1563, saía de Portugal a caminho da Rochela, o livreiro João de Leão. Seguiam consigo alguns companheiros. Na Rochela, foram-se todos ao culto evangélico na capela local, num desafogo de devoção mal contida em terra alheia (3)! Um pouco mais tarde, por cerca de 1567, Fr. Duarte, um franciscano de ideias vacilantes que ainda tornaremos a encontrar, referiu nos Estaus a conversa com uma flamenga que conhecera o inglês do desacato e cujas opiniões soavam a heresia (4). E Hildebrand

---

(1) Cfr. o relatório do Núncio Apostólico, de 30 de Dezembro de 1553, apud Mons. Castro, *Concílio de Trento,* vol. 3.º, pp. 194-202. — Fr. Duarte referiu na Inquisição, em 12 de Abril de 1567, que Francisca de Meneses, flamenga, moradora na Calçada de Santo André, lhe falara do «luthero q̃ quejmarão ẽ esta cidade por fazer o sacrilgio do santissimo sacram^to^ E disse ella q̃ o dicto hereje jngres morrera martjr E se salvara por q̃ não podera soportar huũ tão grande fogo queimando o vivo sẽ ter boa intençã E de se salvar ....» (AN, Inq. de Lx.ª, *Proc.º n.º 12584*).

(2) V., no fim, a *Nota XII,* n.º 13-19.

(3) Assim o refere um deles, Pero Alberto, na sua apresentação no Santo Ofício, em 5 de Novembro de 1571 (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1560 a 1576,* fls. 161-63). Claro que Alberto pretende convencer que ele foi ao engano, julgando que ia assistir à Missa...

(4) Cfr. as respostas de Fr. Duarte no interrogatório de 12 de Abril de 1567, parcialmente corrigidos no interrogatório de 14 do mesmo mês e ano (AN, Inq. de Lx.ª, *Proc.º n.º 12584*).

Emynga, alemão, ourives, de 29 anos, arrependido ou receoso do castigo eminente, levantou outra ponta do veu, tempos depois, na Inquisição, reportando-se às suas relações de amizade com um pintor flamengo e respectiva família (1).

Não repugna aproximar do sentimento religioso da colónia estrangeira o de alguns nacionais muito chegados à classe popular. Pondo de lado os casos de estupidez, de ignorância ou de leviandade (2), podem citar-se outros de possível contexto luterano. Soror Isabel de Brito, professa do Mosteiro de Chelas, conversando com Leonor da Costa «em cousas de peccados e como q̃lq̃r peccado mortal obrigava a hir Ao Inferno», dissentiu do parecer desta e «lhe respondeo em latim / qui credideris et bautizatus fuerit salvus erit / e ella declarante lhe dise q̃ nom falase aq̃lo por q̃ era Aq̃la hũa das openiois dos lutheranos e ella Isabel de brito se calou e nom falou majs nisto» (3). Dois anos depois, abjurava *de levi* um Fr. António, da Ordem de Cristo, por negar implìcitamente a existência do Purgatório e sustentar que era pelo sangue de Cristo e não pelas obras que as almas se salvavam ou

---

(1) Emynga chegou aqui em 1570; o flamengo já era mais antigo no país. O luteranismo pegou-se-lhe nas andanças pela Alemanha e pela França. V., no fim, a *Nota XII*, n.º 21.

(2) Mencionemos alguns: 1) Pedro Afonso, beneficiado da igreja do Castelo de Torres Vedras, condenado em 1549 por dizer que onde ele estava, estava toda a claridade (AN, Inq. da Lx.ª, *Proc.º n.º 15084*); 2) Luis Álvares, cónego da Sé do Funchal, preso e conduzido a Lisboa por ordem do Bispo, em 1568, acusado de afirmar num sermão que Cristo tirara do Inferno tanto os bons como os maus: a sua vida escandalosa deixa ver que não tinha alma de hereje... (id., *Proc.º n.º 12308*); 3) Pedro Álvares, cura de Carvalho, Covilhã, que se retrata de ter dito que Adão e Eva estavam e estariam no Inferno até ao dia de Juízo (id., *Proc. n.º 10954*).

(3) AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1560 a 1576*, fls. 43v-44. — A conversa datava de 1559, sendo então da convivência da freira um fidalgo ainda jovem a quem a denunciante ouviu dizer que, se naquele momento morresse, estava tão certo de «hir Ao parayso como estava Asemtado naq̃la cadeyra [....] por q̃ Jhuũ Xp̃o padecera por elle» (*id.*, fls. 44-44 v). O texto escriturário citado por Soror Isabel é de S. Marcos, XVI, 16. A citação, como resulta da referência ao pecado e ao Inferno, subentende uma relacionação com a teoria das obras e do baptismo. Sobre a teologia luterana e calvinista do baptismo, veja-se L. Christiani, DTC, s. v. *Réforme*, t. 13.º, p.te 1.ª, cols. 2063 e 2066.

perdiam (1). As suas palavras, se bem que possam conter uma ressonância das teorias protestantes na matéria da justificação, parecem-nos, contudo, mais especialmente reveladoras da adesão do arguido à doutrina erasmiana do cristianismo interior.

Não tem alcance mais lato, quer-nos parecer, a posição de Damião de Gois e de Fr. Roque de Almeida. As imputações de luteranismo que entre nós lhes foram feitas, não nos parecem convincentes. Lutero e a sua escola não os impressionaram, quanto a nós, senão pelo lado negativo, quer dizer, pela sua reacção contra a Escolástica e contra um modo superficial e pobre de seiva evangélica de conceber e praticar o Cristianismo. Teológica e eclesiològicamente, foram-lhes porém infensos.

Góis é um erasmista confesso (2); mas nem as suas relações com

---

(1) «Respondeo q̃ as obras avyam de ser fazerem suas obras desenganadas sem falsydade p^a seus proximos por q̃ avya m^tos q̃ fazião m^to boas obras p ^as [= públicas] e de dentro estavam podres q̃ o homem fose x^tã^o de coraçom dalma e da vida e comprise os mandamentos damor a Dš e Ao proximo e se abracase com Dš e se salvarya como fez o bom ladrão por q̃ o Iferno era p^a os mouros e p^a quem o nam crese....» (AN, Inq. de Lx.ª, *Proc.º n.º 5565*, confissão de Fr. António, de 15 de Janeiro de 1563, fl. 8 v); «.... q̃ como hũa p^a he xpãa E cre firmem^te e he baptizado nã vay ao Inferno /. q̃ Asy como D̃s p̣doou Ao bom ladram Asy p̣doou a todo fiel xpão q̃ nelle firmem^te crer e q̃ hũ homem q̃ estava presente Respondera / nam ha parayso sem obras / e elle confesante Respondeo obras obras de capateiro e de ourivezaria...,» (*Idem*, confissão de 19 de Janeiro, fls. 11v-12).

(2) «.... no ano de trinta e dois se foi da dita feitoria [de Flandres] a estudar a Lovaina onde esteve oito ou nove meses .... e foi ter a Friburgo de Brisgóia, onde estava Erasmo de assento, e lhe deu uma carta do seu hóspede de Lovaina que se chamava Rutgerus Rescius, e o dito Erasmo o convidou para jantar, como de facto ele confessante foi jantar com ele e praticaram cousas de humanidade...» (Confissão de 5 de Abril de 1571, apud Guilherme me Henriques, *Inéditos Goesianos — O Processo na Inquisição*, vol. 2.º, p. 33). Encontrou-se, depois, várias vezes com o filósofo holandês, tendo mesmo residido por algum tempo em sua casa: «Depois que vim a Portugal no ano de 1533 ...., por Elrei que santa glória haja saber que vira eu Erasmo Roterodamo e que eramos amigos, me perguntou por algumas vezes se o poderia eu fazer vir a este reino, para se dele servir, e isto a tenção de o ter em Coimbra, onde já tinha ordenado de fazer os estudos que fez....» (Defesa, de 3 de Outubro de 1571, apud *ob. cit.*, p. 74); «.... E se por ventura me querem contar por erro haver sido amigo de Erasmo Roterodamo e seu hóspede quatro meses pouco mais ou menos em Friburgo de Brisgóia, cidade católica e universidade célebre da Áustria,

os círculos irenistas italianos (1) nem o papel moderador que ten-

---

não vejo causa por que sua amizade me deva ser prejudicial, porque ele nunca foi reputado nem condenado por hereje porque, se tal fora, eu o não comunicara, da boca do qual juro, pela verdade que devo a meu Senhor Jesus Cristo, que nunca ouvi palavra nem tivemos nunca prática em que nele pudesse sen- tir senão que era muito católico cristão e inimicissimo de Lutero e de sua heresia e assim de outras que ao presente há» (Defesa de 14 de Julho de 1572, apud, *ob. cit.*, p. 124). Em 1537, por ocasião do falecimento do humanista, escrevia a Bonifácio Amerbach: «Nec parentum nec fratrum mors mihi, carissime Bonifaci, moestior unquam fuit, quam nostri suavissimi Erasmi, quem semper tanquam heroidem amplexus osculatusque sum, quem quidem injuriam nunquam fecisse scio; habui semper indubitatum suum in me candorem amoremque quo Christus Jesus nos conjunxerat, his arctibus conexisque ut sola hujus vitae discessio hoc ligamen fraternae amicitiae, nemo alius dissolvere potuisset. At tamen dissolutum non credo, quando his jam vivet ubi, procul dubio, nos ad constitutum convictores spectat» (*Epistolae Damiani a Goes et aliorum virorum ilustrium*, p. 125). E dois anos mais tarde, declarava ainda na dedicatória do *Catão Maior ou da Velhice*, de Cícero, ao Conde de Vimioso (Veneza, 1538), a sua adesão, chamando-lhe «aquele prudentíssimo e gravíssimo Erasmo Roterodamo, neste nosso áureo e doutíssimo século príncipe de toda a doutrina e eloquência». A amizade e os conselhos que o humanista dispensou ao nosso compatriota, são aliás uma indicação suplementar das afeições pessoais e doutrinais deste.

(1) O cronista minimiza grandemente, no processo inquisitorial, as suas relações com o Cardeal Sadoleto e os círculos intelectuais de que este era um dos chefes. Mas quando se consideram as afinidades de Sadoleto com Erasmo, pressente-se desde logo que alguma coisa mais deve ter havido do que ele confessa. A carta de 1 de Julho de 1527, em resposta à do Cardeal de 16 de Junho anterior, deixa ver, na verdade, a sua disposição a cultivar uma amizade que lhe era cara: «.... et si antea quidem semper mores doctrinamque tuam .... maxime amplexus sum, tamen nunc certe cum mihi homini tibi nomine tenus tantum cognito, ultro literas dare dignatus fis, magis magisque me in amorem tuum non modo coniecisti, verum plane etiam devinctum reddidisti» (*Epistolae Damiani a Goes*, p. 21). O facto não é de estranhar, dado o auge do irenismo romano nessa época, e reveste-se de tanto mais significado quanto é certo que o nosso compatriota estava bem ao par do mal entendido que em 1534 houvera entre o humanista e o então Bispo de Carpentras (cfr. a carta de Erasmo para Gois, de 15 de Dezembro de 1535, apud *Opus Epistolarum Erasmi*, t. 11.º, n.º 3076, p. 259). As relações do nosso compatriota com o eminente Príncipe da Igreja ainda continuavam vivas em 1540 (cfr. *Epistolae Damiani a Goes*, pp. 28, 40 e 43). Quanto aos amigos e correlegionários de Sadoleto, nós estamos hoje em condições de revelar conhecimentos e convivências que os inquisidores ignoraram. Gois, ao partir para Itália, ia munido de cartas de apresentação de Erasmo para

tou desempenhar junto de certos corifeus da Reforma protestan-

---

alguns amigos, entre os quais o Cardeal Bembo e Lázaro Bonamico (*Opus Epistolarum Erasmi*, t. 11.º, n.º 2975, p. 49). O Cardeal acolheu-o benévolamente e, segundo comunicou para Friburgo em 11 de Novembro de 1534, simpatizou até com ele (*idem, ibidem*). A correspondência trocada entre os dois, mostra que a sua estima se mantinha de pé em 1539, 1540, 1541 e 1546 (H. de Vocht, *Monumenta Humanistica Lovaniensia*, pp. 695-98; *Epistolae Damiani a Goes*, pp. 29, 41, 49, 66). Erasmo pressupõe-na, aliás, em Janeiro e Agosto de 1535 (*Opus Epistolarum*, t. 11.º, pp. 60 e 209). A convivência com Bonamico está comprovada na carta de Erasmo para Gois, de 18 de Agosto de 1535: «A Friburgo depulsus, non est quod magnopere doleas, bui Italia Germaniam, et Erasmum Bembo et Bonamico felicius permutasti (*idem*, n.º 3043, p. 206; cfr. pp. 209 e 259); e a carta deste para aquele, de 16 de Janeiro de 1536, atesta que as boas relações continuavam (*idem*, n.º 3085, p. 270) como continuariam ainda até 1539, pelo menos (*Epistolae Damiani*, pp. 30 e 32-34). — As relações com Reginaldo Pole estabeleceram-se em Pádua no mês de Outubro de 1535 (Brewer, *Letters and papers of the reign of Henry VIII*, t. 9.º, p. 701, cit. in *idem*, p. 259, nt. 18; *Epistolarum Reginaldi Poli*, pars III, Brixiae, 1748, p. 38). Tempos depois (1540), carteavam-se como amigos e camaradas de ideias (*Ep. Poli cit.*, pp. 37-40). Remonta, com toda a probabilidade, a esse mesmo ano o conhecimento com Richard Morison, protegido de Pole e, mais tarde, seu adversário (*Ep. Poli*, loc. cit.). — São de 1536, o mais tardar, os contactos com Clement Marot, então exilado na Itália e ainda não aderido ao Protestantismo (*Epistolae Damiani a Goes*, p. 127) e com Pedro Bequímio, fidalgo boémio em correspondência com Erasmo (*Opus Epistolarum Erasmi cit.*, n.º 3027, pp. 143-144). Bequímio, que foi quem pôs Gois em contacto com Sadoleto (*Epistolae Damiani*, p. 20), frequentava o círculo do Cardeal Bembo, de onde o nosso compatriota provàvelmente o conhecia. — Se é exacto o que escreve em carta a Erasmo — «Amici tui, quos hic habes plurimos et eruditos, quorum consuetudine familiariter utor....» (*idem*, n.º 3085, p. 270) —, com outros personagens se relacionou ainda. Não seria também inverosímil que, numa das suas permanências em Veneza, tivesse conhecido o Cardeal Contarini. — Isto mostra que as relações de Gois com Sadoleto se inserem num conjunto de simpatias e actividades ideológicas que lhe dão um significado bem maior do que o processo deixa transparecer. É natural que o historiador, em 1571, depois da campanha de Paulo IV contra os irenistas da Cúria, procurasse encobrir as suas relações do ciclo paduano. A declaração dessas relações e afinidades de espírito só serviria para lhe criar dificuldades no processo. Mas isso não quer dizer que, no período de 1536 a 1540, a fé dos irenistas fosse julgada suspeita ou que hoje assim a devamos julgar. Cfr. A. Renaudet, *Erasme et l'Italie*, pp. 217-224 e 238-241; Richard M. Douglas, *Jacopo Sadoleto*, pp. 46-47 e 72-162; Elisabeth Feist Hirsch, *The Friendship of the «Reform» 's Cardinals in Italy with Damião de Gois*, 1955; M. Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, pp. 141-96.

te (1), nos autorizam a dar uma cor revolucionária às suas opções doutrinais. As relações com os humanistas europeus e os irenistas católicos afastaram-no, sem dúvida, do campo conservador e deram-lhe uma visão

---

(1) O cronista de D. Manuel procura diminuir também as suas relações com Melanchton e, de um modo geral, com os altos expoentes do luteranismo.. A atitude é compreensível. Em 1571, ninguém podia pensar em defender-se eficazmente, no Santo Ofício, com a distinção entre erasmismo e luteranismo, e, muito menos, com a diferença que vai da simpatia por certos aspectos e acentuações da posição dos luteranos a uma separação da fé católica ou, mesmo, à simples aceitação de erros na fé. Só restava, portanto, a solução de limitar o alcance de relações que, por outro lado, não era possível negar. E foi o que ele fez. A verdade ressalta, no entanto, das próprias entrelinhas do processo e manifesta-se em documentos modernamente publicados. Com efeito, é quase inacreditável que em tantos encontros com Lutero, Melanchton, Martim Butzer, Gaspar Heid, Sebastião de Munster, Simão Grineus, Wolfango Fabricius Koepfel, Guilherme Farel, Johannes Bugenhagen e outros mais, como Spret, Beatus Rhenanus e Bonifácio Amerbach, que ele não nomeia (G. Henriques, *ob. cit.*, pp. 32-34, 51 e 72; Prof. Albin E. Beau, *As Relações Germânicas do Humanismo de Damião de Gois*, pp. 73-81, 92-97 e 105-106), as confrontações de ideias se tivessem reduzido à insignificância que nos inculca. E o que diz das suas relações com Melanchton é, sem dúvida, menos verdadeiro. Pretende, de facto, que não conversou com Fr. Roque de Almeida sobre as doutrinas e personalidade do discípulo de Lutero, quando aquele lhe foi pedir a carta de apresentação e, mais tarde, no regresso do frade a Pádua, quando este lhe trouxe letras de Melanchton (G. Henriques, *ob. cit.*, pp. 50-51). Mas ele próprio se encarrega de nos dizer que escrevera a carta «por me ele importunar muito» (*idem*, pp. 72 e 121). Ora importunar muito implica falar muito, de parte a parte, sobre um assunto, no caso Melanchton, o luteranismo e a crise religiosa da Europa. Além disso, Frei Roque não o teria, decerto, importunado tanto, se não lhe tivesse constado o valimento de Gois junto do teólogo alemão. As referências do cronista às suas relações com Sadoleto (*idem*, pp. 34-35) convencem, até, que foi ele, porventura, mostrando a amigos de confiança as letras recebidas de Melanchton e ufanando-se das relações com os luteranos (cfr. *idem*, p. 13), quem mais ajudou a criar essa fama. É, aliás, o que parece pressupor aquele passo da sua carta ao Cardeal, em que diz: «Potero quidem aliquid (ni fallor) pro mea ingenii tenuitate apud eos qui se Evangelicos profitentur, cum quibus .... non mediocrem amicitiam contaxi» (*Epistolae Damiani a Goes*, p. 22). E é o que resulta do depoimento de Simão Rodrigues (G. Henriques, *ob. cit.*, p. 6). A ufania das relações de amizade com os altos expoentes do Protestantismo era bem natural num adepto da doutrina da concórdia. Ora esta doutrina, que teve em Erasmo o seu filósofo e em Sadoleto o seu diplomata, parece-nos sufragada na carta dirigida ao último: «Postulas implo-

da problemática cultural e religiosa da sua época que o situa na trincheira dos adeptos de uma renovação do Cristianismo e da cristandade em espírito; não há, porém, sintomas razoáveis de uma aceitação, mesmo no secreto da sua consciência, das teses e tácticas de Lutero (1). Porque

---

rasque auxilium Christianae Reipublicae a me homine tanto oneri impare, honoreque indigno, utpote quando publica defunt remedia, nos illi pharmaco privato subveniamus .... Reliquum erit, ornatissime Praesul, ut te orem, ne Pontificem Maximum atque collegium Cardinalium instigare definas, ita ut incepisti, ad Ecclesiae concordiam, quae procul dubio in vestris manibus est» (*Epistolae Damiani*, pp. 22 e 23). E o Prof. Marcel Bataillon (*ob. cit.*, pp. 183-192) mostrou já como ela constitui a medula do *Fides, religio, moresque Aethiopum* (1541). Melanchton era geralmente considerado, do lado católico, a personalidade protestante mais abordável para um diálogo que pudesse conduzir à união e concórdia entre católicos e evangélicos. Não precisava, pois, o nosso Gois de abandonar a linha erasmiana para alimentar sentimentos de estima e simpatia por ele. Foi essa linha, tanto quanto o processo, a correspondência e os opúsculos nos permitem ajuizar, e não a aderência às teorias de Lutero, que o moveu a colaborar tão de bom grado nos planos do Purpurado de Ferrara. A própria confissão de que Erasmo o advertiu do perigo que corria continuando a cartear-se con o teólogo luterano (G. Henriques, *ob. cit.*, p. 50), é uma indicação de que o seu espírito se norteava pelos ideais do mestre roterdamês e não pelos do agitador alemão. Não foi, decerto, outra coisa o que Pedro Bequímio, seu companheiro de estudos, relatou a Sadoleto, pois está bem de ver que este, de outro modo, não teria recorrido aos seus préstimos. Cfr. Elisabeth Feist Hirsch, *Damião de Gois und Reformation*, Bale, 1950.

(1) Simão Rodrigues denunciou-o à Inquisição com o rótulo de luterano. Mas pode duvidar-se que a sua interpretação das conversas com Gois em Pádua tivesse sido sempre a mesma. As conversas incidiram principalmente sobre os seguintes tópicos: *de potestate papae, de confessione, de delectu ciborum* e certeza da graça (G. Henriques, *ob. cit.*, pp. 6, 8 e 13). Uma das coisas que o inclinou a essa interpretação do pensamento religioso do nosso humanista, é ter ouvido dizer que «o dito Damião de Gois fora discípulo de Erasmo» (*idem*, p. 7). O Duque de Aveiro, ao prestar o seu depoimento, declarou também que Rodrigues o informara de que «em França ou em Itália tinham ao dito Damião de Gois por suspeito pela comunicação que tinha com Erasmo» (*idem*, p. 19). E a verdade é que os tópicos indicados pelo jesuíta cabem todos dentro do horizonte doutrinal erasmiano, embora se deva admitir de bom grado que a convivência com os humanistas germânicos e com os teólogos protestantes aprofundou no seu espírito certas visões auridas na convivência com o autor do *Enchiridion* e na leitura das suas obras. Gois nomeia apenas dois escritos menores de Erasmo, a *Expongia adversus adspergines Ulrici Utteni* e a *Epistola Apologetica ad sincerioris christianissimi sectactores per Frisiam Orientalem et alias inferiores Germaniae Regiones*, mas é de primeira evidência que

as reservas ao formalismo cultural e o desejo de uma visão mais evangélico do Cristianismo não merecem esse nome.

Fr. Roque de Almeida, dos capuchos franciscanos, era cunhado de João de Barros (1). Clenardo conheceu-o em Paris, onde o teve por discípulo, no primeiro semestre de 1531, e celebra-o como hebraísta (2). Em 1533, continuava ainda na capital francesa, segundo

---

teve e leu muitos outros. A conclusão resulta, aliás da própria carta que o Mestre lhe escreveu em 1535 (*Opus Epistolarum Erasmi*, t. 11.º, n.º 3043, p. 207). Os erros que o Padre Simão lhe atribui e outros que por diferentes testemunhas vieram ao de cima no processo, eram doutrinas correntes nos círculos erasmistas. A desvalorização das indulgências e as dúvidas sobre a confissão auricular, confessadas por Gois (G. Henriques, *ob. citi*, pp. 56-62), fazem parte do património ideológico do filósofo roterdamês. O desdém pelas constituições penitenciais da Igreja, nomeadamente pela lei do jejum e da abstinência, que ele não nega firmemente (*idem*, pp. 76 e 79) e de que a prova testemunhal nos convence (*idem*, pp. 29-34 e 31), vai bater também a Erasmo. A crítica do Papado e do clero (pp. 39, 57 e 70) tinha naturalmente aspectos mais cortantes do que ele admite, e atingia, com muita probabilidade, o monaquismo (cfr. *idem*, p. 92). Na correspondência com Erasmo e João Magnus, a propósito da situação dos lapónios, revelam melhor o seu pensamento sobre a matéria (cfr. Beau, *ob. cit.*, pp. 114-116); e na carta já citada ao Cardeal Sadoleto, deixou estas palavras formais: «Quod sane genus humanitatis usque adeo a nostra jam pridem Republica Christiana profligatum est, ut per multos etiam videre liceat ex eorum numero, qui se Christi ecclesiae columnas praedicant ac protectores, qui neminem infra se humili fortunae loco constitutum, admittant, nisi precibus impulsi fuerint aut lucro servitii extimulati» (*Epistolae Damiani*, pp. 21-22). A opinião favorável à comunhão sob as duas espécies (G. Henriques, *ob. cit.*, p. 43) tem antecedentes também na fonte erasmiana. E ainda que se possa duvidar bastante da sua aderência à doutrina da justificação pela fé nos termos em que Mestre Simão lha assaca, o erasmismo era contudo suficiente para lha incutir em termos pietistas. O Prof. Albin Eduard Beau (*ob. cit.*, pp. 103-011) notou já que é entre os erasmistas e erasmizantes que o nosso cronista estabelece de preferência as suas relações no território germânico. E a disposição de custear a edição das obras completas do Mestre (Bataillon, *Études cit.*, pp. 160-161) é um reconhecimento da sua concordância com a grande preocupação de Erasmo nos últimos anos de vida: a restauração da unidade da Igreja. Cfr. Elisabeth Feist Hirsch, *The Friendship of Erasmus and Damião de Gois*, New York, 1952.

(1) Assim o dizem, no processo de Damião de Gois, o Padre Simão Rodrigues (G. Henriques, *ob. cit.*, p. 7) e o próprio réu (*idem*, pp. 50, 79 e 121).

(2) Clenardo, *Epistolae*, ed. Plantina, l. 2.º, p. 29; V. Chauvin e A. Roersch, *Études sur la vie et les travaux de Nicolas Clénard*, Bruxelas, 1899, pp. 13-14. — Damião

o depoimento de Damião de Gois, que diz tê-lo visitado no seu convento (1). Gois informa também que ele lhe revelou muito em segredo, nessa ocasião, que estava decidido a ir estudar durante dois ou três anos na Universidade de Vitemberga, para ouvir as lições de Lutero e Melanchton e, desse modo, se habilitar a combater mais eficazmente as suas ideias (2). Munido de uma carta de recomendação do cronista para Melanchton, lá abalou para os domínios do Império, verosìmilmente no próprio ano de 1533 (3) e por lá se deixou ficar até 1536, ano em que se apresentou em Pádua com letras do discípulo de Lutero e deste mesmo (4). De Pádua, passou-se a breve trecho para Veneza (5). As suas deambulações posteriores são-nos desconhecidas. Sabemos, entretanto, pelo depoimento do Padre Simão Rodrigues, que em 1545

---

de Gois coincide com Clenardo, considerando-o também «homem mui douto nas três línguas» (G. Henriques, *ob. cit.*, p. 72).

(1) Guilherme Henriques, *ob. cit.*, pp. 50 e 72.

(2) G. Henriques, *ob. cit.*, p. 72.

(3) A fixação da data baseia-se no seguinte passo de Gois: «E depois disto, ele confessante tornou deste reino a onde estava Erasmo e foi seu hóspede, e daí escreveu uma carta ao dito Frei Roque ...., o qual lhe respondeu à dita carta e lhe mandou outra de Filipe Melanchton....» (G. Henriques, *ob. cit.*, p. 50). Como a residência do cronista em Friburgo se prolonga dos princípios de 1534 ao verão do mesmo ano, segue-se que a partida do frade remonta com muita probabilidade a 1533.

(4) A data é, mais uma vez, conjectural. Gois partiu para Itália no verão de 1534 e aí permaneceu pouco mais de quatro anos — embora ele fale de cinco ou seis (G. Henriques, *ob. cit.*, pp. 34 e 75) —, pois em 1539 já estava casado em Lovaina. Almeida apresentou-se-lhe ano e meio ou dois anos após a sua chegada a Pádua (*idem*, p. 50), ou seja, portanto, entre os princípios e os meados de 1536.

(5) Gois teve-o por hóspede durante «alguns dias», e pretende que foi ele quem o levou a partir para Veneza (*idem*, pp. 50-51). A hospedagem foi, no entanto, mais longa do que o cronista declara. Simão Rodrigues encontrou o frade em casa de Gois nas suas primeiras entrevistas com aquele (*idem*, pp. 7-8), e, se bem interpretamos o seu depoimento (cfr. sobretudo, p. 13), aí tinha a sua residência. Ora as primeiras entrevistas não se deram antes de 8 de Janeiro de 1537, data da chegada de Santo Inácio e seus companheiros a Veneza, depois de 55 dias de viagem, desde Paris, via Trento (MHSJ — *Epistolae Simonis Roderici*, p. 461; F. Rodrigues, *História da Companhia*, t. 1.º, vol. 1.º, p. 68). Tudo indica que se situem durante a escala de Simão em Pádua, no mês de Março, quando viajava de Veneza para Roma, ou no mês de Abril, na viagem de regresso (*Epistolae Roderici*, p. 478-80). A não ser

já se tinha recolhido ao reino e vivia no convento de Xabregas (1). Veio a finar-se em data incerta, anterior a Abril de 1571 (2).

Supomos que Fr. Roque, quando partiu para a Alemanha, já se deixara tocar pelos ideais do evangelismo francês, sendo mesmo possível que os seus ouvidos não tivessem sido surdos ao canto das sereias luteranas. Pouco tempo depois de chegado a Vitemberga, trocou o hábito franciscano pelo traje de padre secular, e o nome de religião pelo de Jerónimo de Pavia, assim se apresentando mais tarde na Itália (3). Gois, avaliando-o pelas conversas consigo, tinha-o na conta de católico, embora as disputas com Simão Rodrigues o fizessem hesitar um tanto (4). É um facto, porém, que nos primeiros tempos da sua residência em Veneza preferiu a prática da alquimia à da pregação, para que se fora preparar na Alemanha (5). Simão Rodrigues classifica-o resoluta-

---

assim, não seria possível o que Gois informa (G. Henriques, *ob. cit.*, p. 70): que «Mestre Inácio veio de Veneza a Pádua a se desculpar de mim», pelas ofensas que recebera de Rodrigues, pois tanto este como aquele deixaram a cidade do Adriático nos fins de Junho ou princípios de Julho (F. Rodrigues, *ob. e vol. cits.*, p. 72). Esta circunstância impede-nos de retardar o encontro para o ano seguinte, durante a permanência de Simão em Pádua, de Fevereiro-Março a Abril-Maio (*Ep. Roderici*, pp. 493 e 498; F. Rodrigues, *idem*, p. 79). Além de que, neste caso, seriam de difícil existência as entrevistas do denunciante com os denunciados em Veneza, depois de os conversar em Pádua, dada a sua viagem desta cidade para Roma em Abril-Maio e a sua fixação posterior em Módena (G. Henriques, *ob. cit.*, pp. 7 e 8-9). Quer dizer, portanto, que Fr. Roque só deve ter partido para Veneza entre Março e Junho de 1537.

(1) G. Henriques, *ob. cit.*, p. 8.—As declarações de Simão Rodrigues em Setembro de 1550 parecem supor que o frade ainda seria vivo (*idem*, pp. 12-13).

(2) O promotor do Santo Ofício requereu a instauração de procedimento contra a memória de Fr. Roque, mas o Conselho Geral indeferiu-lhe o pedido por acórdão de 31 de Março de 1571 (*idem*, pp. 4 e 12). É possível, contudo, que o falecimento não tivesse ocorrido muito antes, para Gois declarar em 25 de Abril que «não sabe o que é feito dele» (*idem*, p. 51).

(3) G. Henriques, *ob. cit.*, pp. 7 e 50.

(4) «.... e sempre nas práticas que com ele teve, lhe disse que era católico e vinha armado contra os herejes, e ele denunciante por tal o teve» (*idem*, p. 51). Cfr. *idem*, pp. 79-81.

(5) *Idem*, p. 51.

mente de luterano (1) e nem mesmo depois do regresso a Portugal o considera emendado (2). Mas o seu laudo está sujeito a discussão.

O companheiro de Santo Inácio acusa, com efeito o franciscano de ter falado nas matérias *de excommunicatione* e *de gratia et de predestinatione* segundo a doutrina de Lutero (3); de ter sustentado que nenhum clérigo era obrigado a rezar as horas canónicas, «se dispendesse o tempo em ler pela Sagrada Escritura ou em outras cousas» (4); de afirmar, com um calor que reflectia a convicção, que os votos monásticos não eram vinculativos e por isso não os transgredia quem não os observava (5); e de desfazer nas constituições e ordenanças da Igreja, nomeadamente na do jejum e abstinência, e de as ter em pouca conta (6). O frade morreu antes de a Inquisição lhe instaurar o processo de heresia — e nós ficamos sem o precioso esclarecimento das suas respostas aos artigos de acusação. O vago das lembranças de Mestre Simão, especialmente no capítulo da Graça e Predestinação, cria a suspeita veemente de que a argumentação de Fr. Roque não era exactamente a de Lutero (7). E a suspeita avoluma-se à vista da informação dada por Gois de que ele contrariara as opiniões de Lutero ao ponto de irritar o heresiarca (8). A reintegração posterior do frade, ainda em Veneza,

---

(1) «.... achava o dito Frei Roque mais contumaz e mais azedo em defender as cousas de Lutero» do que Damião de Gois (*idem*, p. 7).

(2) «.... se encontra muitas vezes com os frades da dita Ordem [franciscana] sobre as cousas da fé, ou doutrina dela, segundo ele testemunha ouviu dizer a um frade que está ao presente no mosteiro da Arrábida, cujo nome não sabia». (*idem*, p. 8).

(3) *Idem*, p. 7. — É pena que Rodrigues não especifique os fundamentos da qualificação; porque, assim, fica-se na dúvida de que a doutrina não seja simplesmente fabrista ou erasmiana.

(4) *Idem*, p. 7.

(5) *Idem*, pp. 10-11.

(6) *Idem*, pp. 8 e 13.

(7) Estranho seria que, sendo-o, o denunciante não só não se recordasse de um único argumento aduzido pelo frade, mas se visse na necessidade de acrescentar, numa atitude que exprime dúvida, «que estas ditas cousas defendia o dito Frei Roque ao parecer dele testemunha conforme à opinião de Lutero» (*idem*, p. 7). A dúvida e a fraca lembrança de Rodrigues podem explicar-se, talvez, pelo facto de, nesse tempo, não distinguir ainda bem entre a teoria de Lutero, a dos Eremitas de Santo Agostinho, e a menos precisa de Erasmo e Lefévre d'Étaples, sobre a Justificação.

(8) *Idem*, p. 79.

na sua Ordem (1) parece inculcar que, houvesse ou não algumas hesitações de princípio no seu espírito, não apostatou da fé católica nem aderiu à fé luterana.

A situação é mais clara pelo que toca a Lucas de Orta, Deão da Sé da Guarda e já nosso conhecido das lutas com o Bispo D. Jorge de Melo. O conflito com o Prelado levou-o à Cúria romana, onde esteve ao menos de 1544 a 1547. Travou aí conhecimento com o movimento luterano e com o movimento pietista — e não lhe desagradou talvez a preocupação escriturária e a acentuação dos valores da fé, que era património comum de ambos eles. Segundo Simão Rodrigues, fez chegar às mãos do Duque de Aveiro — não nos diz o denunciante se por iniciativa própria, se por iniciativa do Duque (2) — uns seis ou sete volumes de livros de Lutero, Oecolampade, Melanchton, Ambrósio Caterino e Frei Benedeto de Mântua (3).

Caterino, como o próprio denunciante diz, era um apologista católico (4). Quanto a Benedeto de Mântua, o caso é mais compli-

---

(1) Julgamos esta a interpretação mais correcta das palavras de Gois: «.... se foi a Veneza .... e depois se meteu outra vez na Ordem» (*idem*, p. 51).

(2) A iniciativa do Duque não nos parece de excluir, dados os seguintes factos: 1) as suas relações com os frades da Arrábida (vid. *supra* pp. 148-49), os quais estavam em contacto com Fr. Roque de Almeida, que mal acabava de regressar de Itália; 2) a protecção dispensada a Lucas de Orta, que talvez residisse até no seu palácio, antes de partir para a Itália; 3) a conivência das irmãs do Duque, D. Helena e D. Isabel de Lencastre, com os círculos iluminados de Lisboa.

(3) G. Henriques, *ob. cit.*, p. 9.—O Duque, advertido por Mestre Simão da doutrina errónea dos livros, entregou-lhos para os queimar, o que ele fez, salvando apenas da fogueira o volume — seriam os *Loci Communes?* — de Melanchton, que deu ao inquisidor Fr. Jorge de Santiago.

(4) O seu verdadeiro nome é Lancerote Politi (1487-1553). Dominicano, doutor tridentino, Bispo de Minori (1547) e Arcebispo de Conza (1551) deixou uma obra de teólogo e polemista anti-luterano de grande significação. Simão Rodrigues não nos dá o título do livro de Caterino enviado por Lucas de Orta. Guilherme Henriques supôs que fosse o *Rimedio alla pestilente dottrina de Frate Bernardino d'Ochino*, dado à estampa em Roma em 1544 (*ob. cit.*, p. 181). Pensamos, porém, que não se pode tratar desta obra. O *Rimedio*, como o próprio subtítulo diz — *Epistola responsiva diretta al Magnifico Magistrato di Siena* — refuta um texto de Ochino, que tem referências à matéria da Graça, mas que não expõe desenvolvidamente a doutrina luterana, calvinista ou pietista, e suas implicações no campo da

cado (1). Agostiniano pelo hábito e pela formação de espírito, ligado aos círculos espirituais valdesianos, e talvez seduzido pela piedade interiorista de Lutero, sacrificou decididamente no altar de uma doutrina da Graça e da oração com raízes dentro da sua Ordem e que correspondia aos anseios de muitas almas sedentas de formas de culto e de concepção religiosa em que Cristo e a vivência tivessem um papel mais importante. O *Benefício de Cristo* foi talvez o principal agente, na Itália, de uma espiritualidade a que já se tem chamado da justificação pela fé, afectiva e pietista, e não sem parentesco com a de Erasmo e dos místicos do Norte (2). A sua doutrina tinha afinidades mais ou menos evidentes com a de Marco António Flaminio, Mons. Carnesechi, dos Cardeais Contarini, Bembo, Pole e Sadoleto, e de muitos outros prelados e curiais de feição irenista. A publicação da obra no território veneziano, tão agitado pelas disputas em torno da predestinação e do livre arbítrio, teve a benévola aprovação do Cardeal Morone (3)

---

devoção. O texto, se porventura colhe o que dizemos na nota seguinte, só pode ser o *Compendio d'errore et inganni luterani contenuti in un libretto titolato «Trattato utilissimo del Beneficio di Christo crucifisso»*, Roma, 1544.

(1) Rodrigues não lhe menciona o nome. Limita-se a dizer: «.... o mesmo Lucas de Orta mandou um livro ao mesmo Duque de Aveiro, o qual era escrito de mão; o qual livro tratava de uma nova opinião que em Itália se trata, a saber: *de gratia, fide et operibus*, e assim mandou outro livro de um católico, o qual se chama frater Ambrosius Catherinus, o qual escreveu também contra Lutero, o qual livro era contra as opiniões do livro escrito de mão» (G. Henriques, *ob. cit.*, p. 9). À primeira vista, podia tratar-se do volume atribuído ao Cardeal Frederico Fregosi, um dos amigos e correlegionários de Sadoleto e Contarini, inscrito na seguinte verba do índice expurgatório português de 1564: *Friderici Fregosi, Tractatus de Oratione, de Justificatione, de Fide et Operibus, et Praefatio in Epistolam Domini Pauli ad Romanos, qui tamen falso illi creditur adscriptus* (p. 23 v). Simplesmente, não conseguimos encontrar rasto da existência de qualquer obra com este título (se o título não corresponde apenas à tradução latina do *Benefício de Cristo*); e além disso, não consta dos escritos de Caterino, pelo que nos foi dado apurar, a refutação desse livro. Somos assim conduzidos ao *Trattato utilissimo del beneficio di Gesú Cristo crocifisso verso i Christiani*, Veneza, 1542. Esta obra, atribuída durante muito tempo a Paleário, parece indiscutìvelmente de Fra Benedetto da Montova (Pastor, *Histoire des Papes*, t. 11.º, p. 307). Foi incluída no índice de 1564 (p. 16v).

(2) Cfr. Frei Domingos de Santa Teresa, *Juan de Valdés*, pp. 205-316.

(3) Pastor, *ob. cit.*, vol. 12.º, p. 312.

e mereceu a simpatia, pelo menos durante algum tempo, de Vittoria Colona. Foi ela o principal elemento de divulgação pela escrita da religião sentimental e de uma doutrina de *gratia et fide et operibus*, de grande fortuna na Itália por volta de 1535-1545, que era o seu pressuposto teológico.

«Esta nova opinião que em Itália se trata», no dizer de Simão Rodrigues, teve em Lucas de Orta um adepto mais ou menos convicto (1). As suas ideias não eram portanto luteranas, ao menos conscientemente. Resultavam antes de uma posição irenista e pietista a que talvez, como era de uso, a influência de Erasmo não fosse estranha.

Destes, outros casos podem ser aproximados.

Pelos anos de 1555, frequentava a casa de D. Maria de Castro, um dos areôpagos espirituais daquela época, o moço Cristóvão Rodrigues, que andara por países eivados de peste luterana — a Alemanha, a Flandres, a Inglaterra — debaixo das bandeiras do Imperador. Nas terras por onde peregrinou, ouviu muitas vezes as pregações protestantes e teve larga convivência com cavaleiros aditos às soluções avançadas (2). As ideias dominantes nos círculos imperiais a seguir ao *Interim* de Auguesburgo e ao rompimento diplomático de Carlos V com a Santa Sé (3), seduziram-no manifestamente. A fé nas indulgências embotou-

---

(1) «.... parece a ele testemunha que o dito Lucas de Orta era inclinado à doutrina do dito livro *de gratia et fide et operibus*, segundo nele via e em suas práticas entendia» (G. Henriques, *ob. cit.*, p. 10).

(2) AN, Inq. de Lx.ª, *Proc.º n.º 3702*, interrogatórios de 22 de Fevereiro de 1555 e de 27 de Agosto de 1556, fls. 15-16 e 20-20 v. — Não é líquido o ano da partida de Cristóvão Rodrigues para a Flandres, onde se incorporou no exército imperial, nem o do seu regresso à pátria. Mas podem fazer-se cálculos aproximativos. Com 30 anos em 1556 (*id.*, fls. 20), andava pelos 20 quando Carlos V entrou em luta armada com a Liga protestante, após a morte de Lutero (1546). Em 1552, quando do desacato ao Santíssimo Sacramento (V. supra pp. 216-17), já tinha voltado ao reino. A sua existência na Flandres e na Alemanha durante as «guerras do imperador» (*id.*, fls. 15), caíu portanto na época em que o *Interim* de Auguesburgo e o desentendimento de Carlos V com o Papa fizeram renascer a esperança de um arranjo pacífico com o movimento luterano.

(3) A transferência do concílio de Trento para Bolonha foi uma sequela da vitória de Muhlberg (1547) e do *Interim* de Auguesburgo (1548). A diplomacia portuguesa, ainda que sem simpatia de maior pela política ideológica do Imperador

-se-lhe ao ponto de preferir umas contas de ouro à «conta bemta» que seu irmão, frade da Graça, oferecera a D. Maria de Castro (1). A crença na confissão auricular também se lhe esfriou, tendo passado anos sem ir aos pés do sacerdote (2). O seu desengano do culto cerimonial e da veneração das Imagens parece incontestável (3). As suas negativas, assim como as suas confissões explicadas, além de soarem pouco a sinceridade, têm contra si o testemunho firme de pessoas dignas de crédito. É possível que, algumas vezes, as suas palavras fossem de exposição e não de adesão às ideias que referia, como alega nos interrogatórios. Mas dados há que traem um pensamento profundo que em vão se procura encobrir. Estão nesse caso os sentimentos hostis ao Santo Ofício e às penitências corporais, que parecem encobrir um afecto íntimo à ideia da justificação pela fé (4). Não era decerto sem mais nem menos que se ria das excomunhões e segredava o poder de Lutero para fazer luteranos... (5)

As tendências favoritas da Corte imperial repercutiram em Cristóvão Rodrigues abrindo-o à influência luterana. Noutros porém, que tinham feito a sua vida na mãe pátria, ressoaram sob a forma de

---

seguiu a sua causa no plano das relações internacionais. Cfr. *Corpo Diplomático*, vol. 6.º, pp. 193-209, 227-42, 258-68 e 287-95.

(1) Assim o atestam nos seus depoimentos, Maria da Fonseca (*id.*, fls. 1-1v), Filipa da Costa (*id.*, fl. 5) e D. Maria de Castro (*id.*, fls. 8v).

(2) Cfr. o depoimento de Maria da Fonseca (*id.*, fls. 2) e o interrogatório do Réu de 27 de Agosto de 1556 (*id.*, fls. 21 e 23 v).

(3) Cfr. o depoimento de Filipa da Costa (*id.*, fls. 5 v); e o interrogatório do Réu (*id.*, fls. 24 v).

(4) «.... sã hieronimo era huũ louco ẽ fazer penytencia / ou em fazer tamta pcya por q̃ a de xp̃o abastara ou abastava e q̃ Isso mesmo lhe dissera q̃ lhe aborecião pas q̃ estavã na Igreja Rezãdo alto / e q̃ ho emfadavã / e q̃ os arremedara da maneyra q̃ Rezavã as ditas pas / e q̃ mays lhe disse a dita Dona m.ª q̃ o dito Xom Roiz lhe dissera q̃ quãdo aquy queymarã o luthero os anos pasados q̃ vira aquy huũ mestre de huũ navyo q̃ elle conhecia de la q̃ era da terra domde elles sam e q̃ lhe tachara o dito mestre aver Imagens nas Igrejas / e dona m.ª lhe dise ao dicto Xom Roiz por q̃ ho nã hia acusar a sãta Inquysyçaõ / e elle Respondeo q̃ nã avya de acusar o seu proxymo» (Depoimento de Maria da Fonseca, *id.*, fls. 3-3v). Cfr. os depoimentos de Filipa da Costa (*id.*, fls. 4v e 5) e de D. Maria de Castro (*id.*, fls. 9v), e o já citado interrogatório do Réu (*id.*, fls. 23-27).

(5) Cfr. o Depoimento de Maria da Fonseca (*id.*, fls. 2-2v).

ânimo para abraçar as linhas essenciais da mente erasmiana. Foi um destes, salvo erro, o licenciado António Dias Pedrosa, pregador de renome e não dos menos cultos. Acusaram-no no Santo Ofício de ter dito num sermão proferido, na ermida de S. Brás (Tomar), «q̃ não tinhão os homẽs necesidade da enterçesão e Roguo dos Samtos pª se averẽ de salvar» (1). Teria dito ainda na mesma prédica que «o sacramtº do altar. senão consagrava per virtude das palavras da sacra / mas p̃q̃ noso Snõr. o prometera» (2). O réu explicou as suas palavras em sentido católico e prontificou-se a rectificá-las, mas uma testemunha, Gaspar de Teive, mestre de Gramática (3), advertiu que as suas pregações eram um perigo (4).

A acção inquisitória contra estes e outros personagens secundários é o simples preliminar das grandes perseguições de 1560 em diante. A vítima mais ilustre desta guerra encarniçada à objecção de consciência foi um eremita calçado de Santo Agostinho, do Colégio da Graça de Tavira, discípulo e amigo de Fr. Luís de Montoia, o Padre Fr. Valentim da Luz (5).

É este frade uma das figuras mais apaixonantes da crise da consciência religiosa portuguesa do século XVI. Os ideais das correntes renovadoras de origem católica cruzaram-se à uma no seu espírito.

---

(1) Depoimento do licenciado Mestre Cristóvão (AN, Inq. de Lx.ª, *Proc.º n.º 5160*). Cfr. o depoimento do P.e Diogo Caldeira no mesmo processo.

(2) Depoimento do Dr. Brás de Paiva, físico (*id.*, fls. 2).—A frase implica a ideia erasmiana da desclericalização da Igreja, se não a ideia mais antiga da ligação entre os poderes do sacerdote e a efectividade da sua virtude (Vid. *supra* p. 2).

(3) Será o próximo parente de Diogo de Teive, a que se referem o Prof. M. Brandão (*A Inquisição cit.*, pp. 14-17) e L. de Matos (*Les Portugais à Paris*, p. 64)?

(4) Cfr. o depoimento de Gaspar de Teive (*id.*, fls. 1 v-2).

(5) Fr. Valentim, de 35 anos em 6 de Outubro de 1560, nasceu em Vila Nova de Foscoa e tomou o hábito no Colégio da Graça de Lisboa. Estudou teologia em Coimbra, durante dois anos e meio. Exerceu o munus de pregador de 1551 ou 1552 em diante, e ocupou-se muito nas actividades do confessionário, sobretudo nos últimos anos da sua vida. Acompanhou Fr. Luís de Montoia ao Capítulo Geral da Ordem celebrado em Roma em 1552 ou 1553, e com o seu beneplácito foi mestre de noviços em Lisboa por cerca de 1553 e prior do Colégio da Graça de Tavira pelo espaço de dois anos (meados de Junho de 1558 a princípios de 1560?). Andou também por Espanha, não sabemos em que data. Cfr. AN, Inq. de Lx.ª, *Proc.º n.º 8352*, fls. 7v-8, 9v, 10, 14-14v, 51-51v, 149, 151v-153v.

O erasmismo deu-lhe o elemento dinâmico, mas a preocupação da austeridade que caracteriza a reforma congreganista e o anseio apostólico de Savonarola amalgamaram-se com ele, completando-o e corrigindo-o em mais de um ponto.

As viagens, as leituras e o cenáculo conventual não contribuiram menos que o temperamento e o gosto da época para lhe formar a mentalidade. A viagem à Itália coincidiu com o auge do irenismo romano e da oposição de Seripando e seus amigos ao sistema reaccionário de defesa do Catolicismo. O espectáculo italiano e, possìvelmente, a conversação com alguns frades da ala avançada calaram fundo na sua inteligência, situando-a ou confirmando-a, não sabemos bem pela carência de dados cronológicos, nas soluções de tipo irenista (1). As leituras concorreram no mesmo sentido. Embora nos faltem elementos para especificar as obras lidas, sabemos que frequentou assìduamente os escritos de Erasmo (2) e de

---

(1) Cfr. o depoimento de Fr. Diogo de Santana, O.S.A., de 25 de Fevereiro de 1562 (*id.*, fls. 154 v): «E dise mais q̃ avera nove ou dez Annos pouco majs ou menos q̃ vimdo o dito padre frey valentim de Italya omde foy com o padre frey luys de montoya ao capº elle tª o foy visitar a sua cela estamdo doemte de quartaãs e estamdo praticamdo em erros dos lutheranos lhe dise o dito padre os males q̃ la hiam por Italia Acerca diso dizemdolhe q̃ dizião la os lutheranos Amtre outras cousas q̃ se não avyam de Rogar os santos e q̃ toda a sua comfiança tinham no samgue de xp̃o / e dizemdolhe elle tª q̃ se espantava de tam grande cegra e Ignorancya daq̃lla gente / e o dito padre frey valentim lhe Respondeo / o padre se vises e lhe ouvises suas Rezões e A eficacya com q̃ as dizem pasmaryas».

(2) Cfr. *Nota XIII*, al. A, nºs 1 e 4; al. C, nº 2; al. H, nº 3; e AN, Inq. de Lxª, *Procº nº 8352*, fls. 49-49 v: «pguntado se tinha Algũs lyvros domde se lhe pegara esta lyngoajem e palavras q̃ confesa aver dito dise q̃ lyvro defeso elle non tivera ñhũ e q̃ lera as censuras da universydade de paris cõtra herasmo e as suas Respostas do mesmo herasmo e Asy os lyvros de frey Jeronimo Savanarola/. domde lhe parecia q̃ se lhe poderyã pegar estas palavras q̃ dise» (interrogatório de 3 de Outubro de 1560). O encobrimento de escritos tão significativos como o *Enchiridion*, a *Paraclesis ad philosophiae christianae studium* e a *Ratio sive methodus compendio perveniendi ad sacram theologiam*, explica-se fàcilmente pela necessidade de evitar as penas impostas aos leitores de obras proibidas, além do comprometimento que de tal confissão lhe resultaria. Mas afigura-se extremamente verosímil que o nosso frade as tivesse lido — primeiro pelo paralelismo de certas observações típicas, como as que se referem ao culto dos santos e à Paixão de Cristo, reproduzindo as de Valen-

Savonarola (1) e que tinha notícia, pelo menos, do *Consilium de emmendanda Ecclesia* (2). Tudo isto foi dinamizado no areópago modernista do Colégio da Graça de Lisboa, de que falaremos num dos próximos capítulos.

Fr. Valentim estava incompatibilizado com a Escolástica (3). Dera de mão à «sofistaria» mais ou menos aristotélica, que os doutores do século XV tinham implantado no campo das disciplinas filosóficas e teológicas. Os «doutores antigos», os Padres da Igreja, agradavam-lhe mais do que estes modernos, afastados da lição directa da Escritura e perdidos em distinções e subtilezas que evacuavam a substância evangélica. O regresso à Bíblia parecia-lhe o verdadeiro caminho para a restauração da teologia, bem como da piedade cristã. Daí a insistência, ia a dizer a angústia, do seu apelo à vulgarização dos textos sagrados e à assimilação destes «sem entendimentos», segundo o espírito que resulta naturalmente da sua letra (4).

Quem assim pensava não podia deixar de ter uma noção exacta das condições e limites do espiritualismo cristão. E era o que sucedia. A mentalidade dos «cerimoniáticos» e a piedade formalista repugnavam-lhe no mais íntimo do seu ser. Não ia contra o culto dos santos,

---

tim a substância das do filósofo roterdamês [confrontem-se, por exemplo, os seguintes passos: *Nota XIII*, al. E, § III, n.os 1 e 4 (falsas devoções) e *Enchiridion*, cols. 26 C-F e 27A-D; *Nota XIII*, al. C, n.º 2, al. E, § I e § II, n.º 21 (Paixão de Cristo) e *Enchiridion*, col. 54D-E, *Paraphrases in Evangelium Lucae*, col. 461, *Declarationes ad Sorbonicos*, cols. 822-24; *Nota XIII*, al. A, n.º 6, al. E, § II, n.º 10 (Escolástica) e *Enchiridion*, col. 8 D-F, *Epistola ad Volzium*, cols. 337-38; *Nota XIII*, al. E, § III, n.º 3 (misericórdia divina) e *De immensa misericordia Dei*]; segundo, a sua repugnância pela teologia escolástica, dobrada, para mais, do gosto vivo da Escritura.

(1) Cfr., além do texto citado na nota anterior, a *Nota XIII*, al. C, n.º 2; al. E, § IV, n.º 2.

(2) É o relatório sobre os abusos de Roma, elaborado em 1537 pela comissão eclesiástica presidida pelo Cardeal Contarini. Cfr. Pastor, *Histoire des Papes*, t. 11.º, pp. 123-45; Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia*, vol. 1.º, p.te 1.ª, pp. 18-24. V., no fim, a *Nota XIII*, al. E, § II, n.º 22.

(3) A sua incompatibilidade, tal como a de Erasmo (Vid. *Ratio*, cols. 78 E-F e 97 E; *Annotationes in Novum Testamentum*, cols. 554 E, 555 C, 556 B; *Epistolae*, col. 620 E), afigura-se contudo menos rígida em relação a S. Tomás. Cfr. *Nota XIII*, al. A, n.º 1, e al. E, § IV, n.º 1.

(4) Veja-se, no fim, a *Nota XIII*, al. A.

a veneração das imagens, a fé nas relíquias e nas indulgências. Tudo isso lhe parecia bom — contanto que não prejudicasse a essência da verdadeira piedade e da verdadeira vida cristã. O essencial era a união directa da alma com Deus e com Cristo, era «a perfeição de vida» segundo os ideais do Evangelho. Se combatia hostensivamente certas formas de devoção e de representação religiosa, era só pelo que tinham de supersticioso ou de nocivo à vivência do Cristianismo em espírito. O seu objectivo — pelo menos assim parece resultar dos textos — era mover os outros a fazerem de Deus o princípio e o fim das suas elevações, tomando os santos, se acaso o desejassem, como caminhos para a adoração de Deus e modelos a imitar nas nossas acções e nos nossos sentimentos (1).

Esta concepção essencialista do Cristianismo tem outras manifestações igualmente reveladoras da sua obediência erasmiana. O problema do juramento e a discussão sobre os votos sobressaem especialmente no quadro ideológico de Fr. Valentim (2). O primeiro, com ressonâncias evidentes do *Enchiridion* e do seu idealismo personalista, liga-se ao radicalismo moral que um Juan de Valdés procurou extrair do Sermão da Montanha (3). O segundo, fiel às mesmas repercussões espiritualistas e às suas exigências de liberdade interior (4), projecta-se todavia noutro campo, o da piedade monástica, onde de preferência deve ser analisado.

O «monachatus non est pietas» tem, como se sabe, uma dupla face. Volta-se, ao mesmo tempo, contra a piedade regulamentada, propícia à diluição do espírito na fórmula, e contra a confinação da vida religiosa no âmbito dos mosteiros. Fr. Valentim tinha presentes, ao que parece, essas duas linhas de força (5). Ao acentuar a importância da prática

---

(1) Vid. a *Nota XIII*, al. B e al. F, § II, n.os 20 e 21, em confronto com o que se escreveu no 1.º capítulo a propósito do personalismo e espiritualismo erasmianos.

(2) V., no fim, a *Nota XIII*, al. A, n.º 1; al. C, n.os 2 e 4; al D, n.º 2; al. E, § I e § II, n.º 5.

(3) Bataillon, *Erasmo*, vol. 1.º, pp. 407-408, e *Dialogo de Valdés*, pp. XLII-XLIII e XLIX; Fr. Domingos de Santa Teresa, *ob. cit.*, p. 158.

(4) Cfr. *Enchiridion*, col. 35 A-F; *Annotationes in Novum Testamentum*, col. 800.

(5) As proposições de Fr. Valentim (ou que as testemunhas lhe atribuiram) foram qualificadas por vários censores, entre os quais os Doutores Francisco de

espontânea, com base na devoção e não na obrigação, ele atirava, evidentemente, para um plano secundário as observâncias regulares; mas ao pôr em relevo a primazia da conduta sobre o compromisso, já ensina que a «obra boa» do leigo não é menos meritória que a «obra boa» do frade. Não se trata de negar o papel ou o cabimento das ordens monásticas nas ensanchas da cristandade. Trata-se, pelo contrário, de afirmar a necessidade da invenção de tipos novos de piedade, que tornem acessível ao laicato a substância evangélica e a própria vida ascética.

As considerações do eremita agostiniano visam portanto princípios de apostolado e não princípios de teologia, formas de piedade e não reformas de dogma (1). A sua relutância pelos processos e mentalidades de estilo inquisitorial deriva assim, em linha recta, de uma concepção interiorista, ética e — permita-se a palavra — democrática da vida religiosa. O Cristianismo era fundamentalmente, aos seus olhos, a lei do Espírito, a lei do Amor. Esta lei devia ser a norma suprema do nosso pensamento e da nossa conduta, e era em torno dela que toda a prática cristã devia gravitar. Não se compreendia — dizia ele — que houvesse mais generosidade para o esplendor do culto e das coisas eclesiásticas, do que para com os pobres. E parecia-lhe inadmissível o pouco cuidado com a prática de actos de amor de Deus e do próximo que notava à sua roda. Um cristão podia e devia praticar a «correição fraterna». Mas a denúncia ao Santo Ofício? Estivesse ela de acordo com a caridade evangélica — no que tinha as maiores dúvidas —, e ainda assim seria um caminho errado. Os franceses já tinham posto

---

Monzon, Diogo de Gouveia e Álvaro da Fonseca (cfr. *Proc.º n.º 8352*, fls. 200-214). Só a última censura tem interesse histórico. A propósito da obra sem voto, escreve Fonseca: «7.ª propositio in Lutheri et Erasmi libris Sata est et Innata qui cum fuerint professi monachi atque a monachorum castris ad diaboli militiam defecerint non mirum si asserunt non meliora est (?) opera ex voto facta quam sine voto» (fls. 211v). E a propósito do juramento: «assertum est Erasmi in annotationibus in 5 cap. Math. a pluribus jam reprehensum et damnatum....» (fls. 212).

(1) A equação é de uma importância fundamental, porque assinala a linha que separa a posição erasmista da luterana.

de lado o sistema inquisitorial, e os espanhois, que o mantinham, estavam a fazer dele uma fábrica de mártires, como Constantino e outros (1).

As ideias de Fr. Valentim sobre a reforma da cristandade parecem polarizar-se na divulgação da Bíblia e no acrisolamento do clero. A divulgação da Bíblia — que ele gostava de citar nos seus sermões, de preferência a quaisquer autores e, màximamente, de preferência aos autores escolásticos (2) — teria o mérito de dar às concepções religiosas do povo um acento mais evangélico e à sua prática uma forma mais espiritual (3). A regeneração do clero, assim congreganista como diocesano, elevaria, por sua vez, o padrão moral dos cristãos, aproximando-os mais da pureza a que deviam tender.

Fr. Valentim desejava ardentemente a reforma eclesiástica. «O Papa não era Rei» e os Bispos não eram Príncipes. O fausto do alto clero, o zelo excessivo do protocolo, a ignorância, o espírito mercantil, a vida dissoluta do baixo clero, tudo isso, por conseguinte, devia acabar. E as congregações religiosas, depois de suprimidos os redutos da Claustra, deviam diferir o mais possível a idade das profissões, para que ninguém permanecesse nelas sem verdadeira vocação. A experiência recomendava também, como mal menor, a admissão de homens casados ao sacerdócio, e necessário se tornava atendê-la. A gratuitidade do serviço divino contribuiria igualmente, nas actuais circunstâncias, para o acrisolamento do clero. Para acabar com o mercantilismo canónico, gostaria, mesmo, que não houvesse em cada dia mais do que uma missa pelos vivos e outra pelos mortos. Acima de tudo, importava que os Bispos fossem escrupulosos na concessão das ordens, de maneira nenhuma as conferindo aos que carecessem de idoneidade intelectual

---

(1) Cfr. *Proc.º cit.*, fls. 5 v (depoimento de D. Maria de Meneses, nos passos «outros theologos lhe avyã aconselhado que por Justiça podia castigar huũ homẽ» e «estranhãdo o Dicto padre as esmollas q̃ se fazião Aas Igreias de sedas e brocados e outras cousas preciosas / Disse q̃ era milhor Darẽ se Aos pobres»). V., também, no fim, a *Nota XIII*, al. E, § II, n.ºs 10, 15 e 18.

(2) V., no fim, a *Nota XIII*, al. A, n.º 5.

(3) Era por isso que queria também que a Missa e os ofícios divinos se celebrassem em vulgar. Cfr. *Nota XIII*, al. A, n.º 1; al. C, n.º 2; al. E, § II, n.º 3.

ou moral. A Igreja só teria a lucrar se seguisse o lema: «sacerdotes poucos e doutos e casados» (1).

Estas providências podiam e deviam ser completadas por outras. Era essencial, por exemplo, que os párocos fossem obrigados a pregar ao povo nos dias de preceito, devendo os Bispos coibir-se de atribuir os benefícios curados a padres ignorantes ou falhos de zelo. E a reunião de concílios provinciais periódicos seria da maior utilidade para actuar a reforma eclesiástica e pôr a «emenda da vida» e a «suficiência da ciência» e a «guarda e pregação do Evangelho» na primeira linha das preocupações sacerdotais. Só assim se poderia esperar que, algum dia, «os católicos tivessem em guardar o seu Evangelho» o mesmo «zelo que os luteranos têm em guardar a sua seita». De outro modo, os actos do culto continuariam a ser deslustrados e desvirtuados com toda a casta de abusos, entre bênçãos do clero (2)!

Esta mentalidade chocava-se rudemente com as novas orientações políticas do Estado. E não só isso. Chocava-se também com os gostos e costumes de muitos clérigos mal-avindos com o evangelismo (3). Atraía, mesmo, a reserva, se não a hostilidade, dos que nem sequer toleravam o movimento monástico da observância. Erasmismo e evangelismo passavam fàcilmente por luteranismo — e era chegado o momento em que tanto um como outro deviam ser rotulados de cripto-luteranos.

A campanha contra Fr. Valentim foi organizada, segundo parece resultar do processo, por Fr. Eusébio, monge de S. Jerónimo a quem o réu tinha repreendido da parte do Bispo do Algarve, pelo Dr. João

---

(1) Ver, no fim, a *Nota XIII*, al. C. n.º 2; al. D; al. E, § I e § II, n.os 4 a 7, 13, 14 e 22.

(2) V., no fim, a *Nota XIII*, al. C, n.º 2; al. D; al. E, § II, n.os 11, 13, 21 e 22.

(3) «Entende provar que Joham freyre p̃ol da Igreja de tavilla e Joham delvas benefficiado e os outros clerigos da dita Villa sam todos Imigos delle R e a causa he que por elles viverem desordenadam.te e em m.tos liures e desordenadas cobicas elle R os Repreemdeo publicam.te p̃llo que o sõr bp̃o os castigou [...]; frey Joham de Jhũ frey manuell das virgens fr. manuell da ressurreiçam sam Imigos capitais delle R p̃llos querer apertar a obediencia da Regra como por algũas disputas» (Contraditas do R. — aliás recusadas pelo instrutor — in *Proc.º cit.*, fls. 109-110).

Freire e por Fr. João de Jesus (1). Foi por obra deste último que veio a ser julgado e castigado no capítulo da Ordem celebrado em Lisboa (1559?). Teve então de explicar, repudiar ou abjurar as proposições que os adversários lhe atribuiram (2). Fr. Luís de Montoia defendeu-o enquanto pôde; mas por fim teve de capitular diante de um poder mais alto, o do Santo Ofício, onde a questão fora levada (3).

Fr. Valentim negou quase até ao fim qualquer cumplicidade com o luteranismo, mantendo bem alta a afirmação da sua ortodoxia de desejo (4). E de facto não se encontram, ao longo do processo, indícios razoáveis de heterodoxia. As suas ideias foram por vezes mal interpretadas, mas nunca por ele deixaram de ser repostas no ver-

---

(1) Cfr. *Proc..º cit.*, fls. 5v-7v e 109.

(2) Vid. *Nota XIII*, al. E, § I, e al. F, n.ºs 1 e 2. — Valentim já fora anteriormente denunciado a Montoia, talvez pelo mesmo Fr. João de Jesus. Foi este, pelo menos, o encarregado de ir a Tavira admoestar fraternalmente o réu (Vid. *Nota XIII*, al. F, n.º 1). É incerto o ano em que isto se passou, mas certas expressões do depoimento de D. Maria de Meneses parecem dar a entender que os factos ocorreram nos princípios de 1558 (*Proc.º cit.*, fls. 6-6 v). A mesma conclusão resulta do depoimento de João Freire (*idem*, fls. 7 v-8). A reprimenda foi decretada em fins de 1558 ou princípios de 1559, abrangendo, entre outros capítulos, o culto dos Santos (*idem*, fls. 149 v-51 v).

(3) V., no fim, a *Nota XIII*, al. F, n.º 1 e 2.

(4) A denúncia inicial é de 15 de Junho de 1560. O réu foi interrogado pela primeira vez em 2 de Outubro de 1560, sendo preso em 1 de Agosto de 1561. Manteve-se firme através de tempos e contra-tempos, mesmo depois de deduzido o libelo (6 de Setembro de 1561) e de notificado da prova coligida (5 de Março de 1562). Em 15 de Abril de 1562, interrogado e exortado na presença de Fr. Luís de Montoia e Fr. Sebastião Toscano a confessar o seu luteranismo, com a garantia de que assim o Tribunal usaria para com ele da máxima benevolência, continuou a negar toda e qualquer afinidade luterana (*Proc.º cit.*, fls. 215-15v). O processo foi mandado julgar em 7 de Maio. Em 9, sabendo-se excomungado e relaxado ao braço secular, o réu vacilou pela primeira vez. Ante o espectro da morte eminente, abatido pelos conselhos de Montoia e Toscano, esperançado nas promessas dos inquisidores, confessou-se, finalmente, «muito affeiçoado a luthero e a suas cousas», reconhecendo, além disso, que não morrem mártires aqueles que a Inquisição relaxa ao braço secular e, pelo contrário, que procedem como bons cristãos os que denunciam o seu semelhante sem prévia correcção fraterna (*id.*, fls. 219-19 v). Os inquisidores não lhe receberam a confissão, apesar de plena, reputando-a dissimulada e insincera (fls. 324 v). Em 10 de Maio foi entregue ao suplício, perecendo na fogueira acesa no Rossio.

dadeiro sentido (1). Demais, não se prova o repúdio de nenhum sacramento, de nenhum dogma, de nenhum rito ou cânone disciplinar (2). Não se mostra, inclusive, que o seu espírito tivesse recebido influências pessoais ou literárias vindas do campo protestante. Que houvesse nele uma íntima simpatia pela personalidade de Lutero, enquanto expressão de coragem moral e símbolo da reacção contra os «abusos de Roma» e o formalismo da prática religiosa, e que a houvesse também pelo movimento protestante, considerado no seu elã vital de revolta e na sua reivindicação do evangelismo — eis o que parece difícil de negar com o processo à vista. Mas daqui a sufragar as teses básicas do ideário luterano, vai um abismo. Nada nos permite supor que Fr. Valentim o tenha transposto (3). O seu desacordo com o anti-luteranismo vulgar, de estilo policial e motivação reaccionária, não

---

(1) Assim aconteceu com o culto dos santos, a celebração da Paixão de Cristo, o zelo dos luteranos, a obra sem voto, etc. Cfr. *Proc. cit.*, fls. 8 v, 60 v, 146 v; e *Nota XIII*, al. A, n.º 1; al. B, n.º 2; al. C, n.º 2.

(2) Não nega sequer o valor das indulgências, embora desejasse manifestamente a limitação destas (*Proc. cit.*, fls. 195 v; *Nota XIII*, al. C, n.ºs 2 e 3, al. E, § II, n.º 9). Não nega tão pouco a existência do purgatório, ainda que confesse não achar texto bíblico de onde ela resulte claramente (*Proc.º cit.*, fls. 177 v; sobre a controvérsia dos fundamentos escriturários da existência do Purgatório nesta época, vid. A. Michel, DTC, s.v. *Purgatoire*, t. 13.º, p.te 1.ª, cols. 1272-82). Não nega, mesmo, ao Papa a qualidade de Vigário de Cristo (*Nota XIII*, al. D, n.º 4), conquanto, na corrente do erasmismo, ache que as constituições apostólicas só deviam obrigar a pena e não a pecado (*id.*, al. E, § II, n.º 8). Não nega, por último, a legitimidade do congreganismo, se bem deseje a reforma da sua orgânica. Nada nos autoriza, por outro lado, a pensar que ele subscrevesse as teses luteranas sobre a graça e a justificação. Os adversários atribuem-lhe, é certo, a proposição — *liberum arbitrium non educitur ex sacra scriptura* (*id.*, al. E, § I). Mas, em primeiro lugar, ele repudia a máxima como concretização do seu pensamento; e depois, do facto de o livre arbítrio não se deduzir directamente da Sagrada Escritura, não se segue logo a sua inexistência. A concepção optimista da providência divina está no mesmo caso. Deus, para Fr. Valentim, não é tanto o julgador severo dos nossos actos, o «senhor Deus dos exércitos», como um pai benévolo e misericordioso que nos está atraindo com as suas graças (*Nota XIII*, al. E, § III, n.º 3). Esta concepção, com largo eco em Fr. Luís de Granada, como veremos, é de origem retintamente erasmiana e nada tem com as teses ou teorias de Lutero.

(3) Fr. Valentim parece inteiramente digno de crédito quando afirma que «seu Animo nunca foy quererse Apartar da fee e do q̃ cre A S^{ta} madre Igreja de

implica a adesão ao sistema oposto (1). Significa apenas a adopção de outro caminho — o caminho erasmiano.

A atracção do evangelismo não cessou com a morte de Fr. Valentim — mas decaiu ràpidamente, desaparecendo o seu rasto ao cabo de poucos anos. É certo que, depois, ainda se esboçaram rebates de pequeno inconformismo (2), e pode ser até que nalgum caso se acuse o toque luterano no problema da justificação (3). Mas não há sinais de entranhamento do evangelismo nas almas. Os raros que lhe seguem as pisadas, são personagens secundários e não entroncam com evidência

---

Roma e do q̃ ella emsina e q̃ os Erros lutheranos lhe avoreceraã sempre» (*Proc.º cit.*, interrogatório de 2 de Outubro de 1560, fls. 51). Confessando e mantendo desassombradamente, à face dos inquisidores, modos de ver que não podiam deixar de lhe ser fatais; recusando-se a dizer que Lutero estava no Inferno (depoimentos de Gaspar Gonçalves e Rui Gomes, de 7 de Abril de 1562, e interrogatório do réu, de 10 de Abril de 1563, in *Proc.º cit.*, fls. 173v-74, 184-84v e 194v-96, respectivamente), quando a afirmativa aliviaria a sua causa; investindo de frente com a justiça e os processos inquisitoriais; ele era decerto sincero quando dizia a propósito da reforma eclesiástica: «não é alheio do ânimo cristão desejar alguma melhoria na república cristã» (*Nota XIII*, al. E, § II, n.º 22; cfr. al. F, n.º 7). A intrepidez com que sempre se exprimiu, mesmo diante dos agentes provocadores (*id.*, al. F, n.º 5), testemunha igualmente a favor da sua sinceridade. Ele sabia que podia salvar a cabeça. Bastava confessar-se francamente luterano, dar mostras de arrependimento e ... denunciar alguns cúmplices. E, contudo, nada fez nesse sentido. Demais, se fosse luterano, porquê e para quê encobrir a sua culpa depois da publicaç o da prova da justiça? A condenação, como negativo, estava certa. Mais valeria morrer então pelos seus próprios ideais, confirmando os companheiros na própria fé com o exemplo de um sacrifício heróico.

(1) V., no fim, a *Nota XIII*, al. F, n.º 6.

(2) Não comporta, salvo erro, melhor interpretação o que os documentos referem a propósito do P.e André Ferreira, vigário de S. Salvador do Banho (Esposende), e do Dr. Jerónimo Ferrão, desembargador da Casa da Suplicação. Ferreira — nota a denúncia de 6 de Setembro de 1561 — saira-se a dizer diante do comendador do mosteiro que «os lutheranos tinhã Razão en algũas cousas q̃ alegavão Daquella seyta /. como era a confissão q̃ a nã ouvesse» (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1560 a 1576*, fls. 51-52 v). Ferrão, quando na sua presença se falava na condenação dos luteranos ao fogo do Inferno, comentou «que Deus o sabia», o que muito escandalizou os Desembargadores presentes: assim o referiu dias depois (13 de Maio de 1572) um destes (*idem*, fls. 175v-79v).

(3) Fr. Duarte, da Ordem 3.ª de S. Francisco, foi arguido, em 20 de Fevereiro de 1567, de dizer: «.... estamdo todos ẽ pratica dissera o dito agost.º frns

na tradição de Erasmo (1). A única excepção é, porventura, Diogo de Sá, cujo laicismo cristão remonta talvez ao mestre de Basileia (2).

---

cõtra o dito frej Duarte / tenho pera mỹ e asy hee q̃ todo o crystão q̃ Receber a aguoa do baptismo por mujto peccador q̃ seja q̃ se nã haade perder ao q̃ lhe Respondeo o dito frej duarte / a mỹ nã me parecera asj ou nã o tinha asj atee q̃ veo huũ nosso frade de Roma e me disse q̃ ho noso geral o pregara laa e dali por diante o tenho pera mj̃» (AN, Inq. de Lx.ª, *Proc.º n.º 12584*, depoimento do P.e Gaspar Gil, de 20 de Fevereiro de 1567, fl. 1v). Este Fr. Duarte cursou Artes e Teologia em Salamanca e dedicava-se à pregação.

(1) O P.e Jorge Machado, cura de S. Vicente da Beira, foi acusado, entre outras coisas, de dizer à estação da Missa que em Castela todos comiam carne e eram luteranos e que em Portugal cedo o seriam. O réu contestou ponto por ponto e suspeitou as testemunhas. A prova, de facto, não convence. O próprio acórdão final, de 17 de Outubro de 1570, reconhece o «defeito da prova da justica author». O Padre Machado, segundo diz na contrariedade ao libelo, «esteve muito tempo em evora estudando e ouvído de vaseu e doutros mestres pratiquamdo com mtas pesoas com que tinha particular conversaçom sem em obra nem em pratiqua mostrar sentir mall da fee» (AN, Inq. de Lx.ª, *Proc.º n.º 6389*). — O P.e Fernão Gil, capelão de Elrei, parece que não rezava as horas canónicas, e costumava comer carne na Quaresma. Assim o contam as testemunhas ouvidas em 1576 (id., *Proc. n.º 12093*). — A hipótese erasmista, ainda que duvidosa, não é de excluir em qualquer dos casos. Poderá dizer-se o mesmo em relação a Pero Correia, de cerca de 60 anos em 1573, casado, fidalgo, morador em Évora? Correia «esteve em Alemanha quando o emperador esteve em Augusta» (id., *Denúncias de 1560 a 1576*, fls. 240). Foi lá sem dúvida que se lhe pegou a propensão irenista. Achava o celibato eclesiástico uma disciplina pesada «e a cõfissão que era hũ iugo mto grave cõfessar hũ homeẽ seus maos pensamtos e carnais a outro homẽ / e as molheres cõfessar suas fraquezas e carnalidades a hũ homẽ carnal / [...]. e disse mais o ditto Pero Corea que se nõ achava que os Apostolos na primitiva Igreia mandassem cõfessar / nẽ se achava lugar em todos os scriptos dos Apostolos que isso mandasse / [...] e dise mais o dito P.º Corea que mtas cousas da Igreia avião mester reformadas como era a quaresma que era mto comprida pa tanto tempo comer pescado / e que os Prelados comião gordas gallinhas / e mandavam aos pobres comer peixe tanto tempo» (*idem*, fls. 237v-38v). Mas há mais. Correia «tinha feito hũ livrinho spiritual e que deera hũ delles aa Rainha e outro a elrei e dizendolhe elle denunciante que como podia dar esses livros sem l.ª delles S.res Inquores o ditto P.º Corea lhe disse que tinha lca de hũ padre de sam D.os pera amostrar a duas p.as» (*id.*, fls. 241). O irenismo é evidente e a sugestão erasmista não parece de excluir totalmente.

(2) É o autor da seguinte obra, de que existe cópia na BNL (*Ms. 2725 F.G.*): *Tractado dos Estados ecclesiásticos e seculares. Em que por mui breve e claro estilo*

O seu anti-clericalismo tem, se não nos enganamos, a mesma marca de origem (1).

O rumo das ideias e dos factos na Europa, entre 1540 e 1560, parecia tornar inevitável o eclipse do erasmismo. A reforma católica tinha ido ao encontro das aspirações básicas do movimento, incorporando-as, em medida apreciável, na obra da neo-escolástica e nas resoluções do Concílio de Trento. E o êxito da reforma luterana tinha agravado a importância dos seus desvios doutrinais e o risco de certas expressões de choque. Os erasmistas não se aperceberam claramente da evolução, continuando a proceder mais como filósofos do que como políticos, cegos ao perigo das suas atitudes. Ora tal disposição de espírito não podia deixar de lhes criar suspeitas no campo católico, sobretudo na altura em que a preocupação do resultado imediato tendia a levar a palma ao sentido da eficácia a longo termo. E foi o que sucedeu, sem vantagem correspondente nas esferas protestantes, cada vez mais hostis à orientação dos humanistas.

---

se mostra como em cada hũ delles se pode o Christão salvar. / Autor Diogo de Saa / Nelle se impugnão muitas heresias que muitos herejes teverão em cada hũ dos estados. É dedicado à Rainha D. Catarina, na menoridade de D. Sebastião, e foi incluído no rol dos livros proibidos (cfr. *Index Auctorum Damnatae Memoriae*, p. 113).

(1) É o que parece resultar de vários passos, nomeadamente do capítulo 4.º, em que trata do estado dos Papas, Bispos e Prelados: «.... a Cathedra não faz o sacerdote nem o Prelado, mas o Prelado e o sacerdote fazem a Cathedra ....; nem todo o sacerdote he sancto mas todo sancto he sacerdote não no oficio mas na perfeição....; todas as leis injustas ate dos Papas e summos pontifices não obrigão em foro de conciencia p̃lo que menos obrigaram as dispensações injustas e em gravame doutrem: pois sendo a potestade do Papa como fica declarado para edificar, e não para disipar, não devem ser recebidas as dispensações que disiparem e não edificarem. Que por todos os doctores he confirmado, que no que se confirme em universal Estado da Igreia nã pode o Papa dispor contra os estatutos dos concilios gerais .... Que o Papa não he senhor da Igreia nẽ dos bens della» (*Tractado dos Estados ecclesiasticos*, fls. 362, 367 v e 370).

AS INFLUÊNCIAS ESTRANGEIRAS

Os motivos de acordo não eram mais fortes que os motivos de divergência entre o erasmismo e o congreganismo. Inseriam-se, é certo, um e outro, no fluxo de renovação religiosa desencadeado na Europa pelo Concílio de Constança e reagiam em comum contra o abastardamento dos costumes e do espírito cristão. Mas separavam-se em pontos fundamentais, como a concepção espiritualista do Cristianismo. Enquanto os congregados olhavam a lei do espírito como princípio ascético antípoda do Mundo (que assimilara a lei da carne e segundo a carne estava condenado a viver), os erasmistas viam nela a assunção do Mundo em Cristo, libertadora das servidões rituais, formalistas, exteriores, que sobrepunham a letra à substância da lei. O equilíbrio entre os factores de coalisão e os elementos de divisão foi sempre precário, e depois de 1530 mostrou-se cada vez mais difícil de manter.

O pietismo alimentou-se destas duas correntes de base — mas desenvolveu-se debaixo da preocupação de superar as suas antinomias. Podemos definí-lo como um vasto esforço de invenção de tipos de espiritualidade ao nível dos novos tempos. Os seus adeptos alinham ao lado dos que consideram perimidas as equações, por vezes as próprias constelações, místico-culturais da Idade Média. Estão para a ascética corrente em termos semelhantes aos dos vitorianos para a Escolástica decaída. Preocupa-os, acima de tudo, tornar inteligível e acessível aos homens do século XVI o caminho da perfeição — e crêem não o poderem conseguir senão assentando a piedade numa base não aristotélica, não cerimonial, não conventual.

A ideologia pietista sofreu a influência não só do Humanismo na sua variedade de formas espirituais e doutrinais, mas também dos movimentos de tipo ascético-místico que se agitavam na Europa desde o século XV. Não chegaríamos a compreendê-la verdadeiramente, se não a referíssemos a essa dupla contextura.

A mística do Norte reanimou-se, por assim dizer, com a Renascença. A obra dos seus corifeus teve grande voga na Europa até ao fim do Concílio de Trento (1563), como se conclui quer das numerosas edições dos textos que escreveram, quer das referências que lhes são feitas pelos espirituais da época (1). Não foram, porém, Rusbróquio ou Ryckel e nem mesmo Hugo de Balma ou Mestre Eckhart, os autores que mais directamente determinaram os tratadistas devotos do século XVI. Foram, sim, os seus discípulos mais recentes: Fr. João Taulero, Henrique Hárfio, Nicolau Ésquio, Luís de Blois e outros de menor categoria.

A doutrina de Taulero é o ponto de confluência do tomismo, por um lado, e de Eckhart, Rusbróquio, Proclus e Denis o Areopagita, por outro (2). Concorda e dinamiza duas correntes de espiritualidade com voz activa na Ordem de S. Domingos, e põe uma espécie de dique ao pendor para o intelectualismo que parecia empolgar os teólogos do século XIV. Podemos considerá-la dominada pela teoria do recolhimento, pois é este o único caminho possível, dentro da sua lógica, para atingir o «gemut» — centro ou fundo da alma onde se opera a união mística de Deus e do homem.

A prática do recolhimento tem, no entanto, certos pressupostos ascéticos e psicológicos. Antes de mais nada, pressupõe a mortificação da concupiscência e da iracúndia até lhes extinguir a própria raiz e tornar a alma como que insensível ao seu fluxo. Implica, depois, a aniquilação de todo o individualismo, libertando a vontade inteiramente dos movimentos de propriedade e dispondo-a para a adesão permanente e perfeita ao querer de Deus. E exige, por fim, que se despojem o entendimento e a memória de todas as imagens, espécies ou ideias, ainda as mais santas, porque a analogia não é um meio, mas um impedimento do conhecimento de Deus (3).

---

(1) V. pp. 12, 117, 170, 247 e 250 deste livro; Pourrat, DTC, s.v. *Tauler*, t. 15.º, p.te 1.ª, col. 68; Alventosa, *La Escuela Mística Alemana*, pp. 109-111.

(2) O neo-platonismo desempenha, no entanto, um papel de primeiro plano na contextura da sua teologia mística. Cfr. Pourrat, DTC, s.v. *Tauler*, t. 15.º, p.te 1.ª, cols. 69-70.

(3) Vid. Pourrat, DTC, s.v. *Tauler*, t. 15.º, p.te 1.ª, cols. 70-75; Alventosa, *ob. cit.*, pp. 59-65. — Neste ponto, talvez mais que em qualquer outro, Eckhart é de facto o mestre de Taulero. Cfr. J. Ancelet-Hustache, *Maitre Eckhart et la mystique*

Estas exigências têm premissas e conexões de largo alcance no quadro do sentimento religioso. Taulero ensinava que só podemos conhecer a Deus por negação ou sobreeminência. E isto significa que as imagens, ideias ou espécies, perturbando o reflexo de Deus na alma, perturbam tanto como os impulsos desordenados da vontade e das potências a «união essencial». A nudez e a disposição receptiva do espírito são o preço da quietação, que é a plenitude do recolhimento no fundo da alma. E quem alcançar o recolhimento no fundo da alma pode viver ininterruptamente em união com Deus. A oração vocal, as obras exteriores, os exercícios de devoção e as práticas litúrgicas e penitenciais ocupam um lugar secundário na exposição tauleriana e parecem de pouca monta para os que chegaram aos graus superiores da vida contemplativa e até, por vezes, incompatíveis com ela. Em todo o caso, Taulero reivindica sempre a actividade das potências, salvando-se por aí de deslisar no precipício quietista (1).

A influência de Fr. Henrique Hárfio († 1477), franciscano da Província da Holanda, nas concepções ascético-místicas da época da Renascença não foi menor, talvez, que a de Taulero. As suas ideias são já, até certo ponto, nossas conhecidas (2). Acrescentaremos, no entanto, que a sua doutrina se aparenta com a de Taulero e entronca directamente na de Rusbróquio.

Hárfio fez inclinar em sentido afectivo a teologia do mestre brabanção, temperando-a com o sal da tradição seráfica e de Hugo de Balma, monge cartuxo que comentou os textos de Denis o Areopagita. É porventura o mais afectivo dos grandes místicos do Norte. E isso explica, em boa parte, o êxito das suas obras, especialmente do *Espelho da Perfeição*, entre as gentes do Sul (3). Além de que a mística, nele, se deixa preludiar e penetrar mais de ascética do que nos *Sermões* de Taulero e nas *Núpcias Espirituais* de Rusbróquio.

---

rhénane, pp. 53-62; G. della Volpe, *Eckhart o della Filosofia Mistica*, pp. 94-100 e 106-114.

(1) A principal fonte a que recorremos para a reconstituição do sistema de Taulero foram os seus *Sermões*, ed. Hugueny, 3 vols., Paris, 1927-1935.

(2) Vid. *supra* pp. 116-19.

(3) Foi editado em Itália (1522, 1524, 1546), França (1549 e 1552), Espanha (1532?) e Portugal (1533).

A doutrina do Norte teve ao seu serviço outros personagens, como Fr. Nicolau Ésquio († 1578) e Luís de Blois (1505-1566), de estatura mental menos imponente, mas assim mesmo de larga repercussão sobre o pensamento europeu. Ésquio, franciscano como Hárfio, reproduziu o sistema do confrade num painel mais ascético e mais puro de obscuridades (1). A preferência de que gosou entre os meridionais, liga-se em alta escala a essa particularidade. Blois, francês e beneditino, desempenhou também um papel de relevo na orientação da espiritualidade latina. Foi o vindicador de Taulero contra o apologista católico Johannes Eck, e deve-se-lhe uma *Instituição Espiritual* (1551), muito apreciada pelos frades bentos e capuchos, que acusa larga influência dos teóricos do Norte, em particular da *Pérola Evangélica,* talvez a obra mais especulativa da mística germânica.

A influência dos mestres do Norte uniu-se com a dos doutores iluminados de Itália na formação ascético-mística da Europa meridional (2). A espiritualidade iluminada tem uma preferência nítida pela via afectiva dos desejos e aspirações e cede fàcilmente à tentação profetista e visionária da vida contemplativa. Inatacáveis em si mesmas, estas inclinações podiam, no entanto, levar o povo italiano a perigos e desvios censuráveis. É que o ensinamento dos próceres não visava apenas o escol conventual: dirigia-se também à massa do laicado, em concorrência com a *docta pietas* e a prática materializada dos meios populares (3).

A espiritualidade do Norte e a do Sul, apesar das suas divergências e contrastes (4), entrelaçam muitas vezes a sua influência, agindo como factores complementares e não como processos concorrentes.

---

(1) Cfr. Axters, *Spiritualité des Pays-Bas,* pp. 77-78.

(2) O maior contingente destes doutores saiu das Ordens de S. Domingos e S. Francisco. À parte Savonarola e os «fraticelli», citaremos S. Vicente Ferrer, Santa Catarina de Sena, Gian Battista Carioni (Battista de Crema), todos dominicanos, Serafino de Fermo (Serafino Aceto de Portis), cónego regrante de Santo Agostinho, entre os religiosos, e Santa Catarina de Génova entre os leigos.

(3) Cfr. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo,* vol. 2.º, pp. 295-99; Raymond Marcel, *Marsile Ficin,* Paris, 1958, pp. 555-79.

(4) A feição amorável, sociável e activista da escola italiana distingue-a claramente da escola nórdica, pré-quietista e desinteressada da acção. Enquanto a

A preocupação ascética não é o forte da mística iluminada. Nórdicos e meridionais tendem a diminuir a função ostensiva desse lastro da piedade autêntica. Noutros sectores da espiritualidade militante, estabelece-se porém com maior equilíbrio a relação da ascética e da mística. É o que sucede, no Norte, com a *Vita Christi* de Ludolfo de Saxe e o *De Septem Itineribus Aeternitatis* de Rudolfo de Biberach; no Sul, com o *Stimulus Amoris* de Jacques de Milão, os opúsculos de S. Boaventura e as *Meditationes de Vita Christi* de Fr. João de Caulibus (1).

Ludolfo de Saxe (1295-1377) era monge da cartuxa de Estrasburgo e deixou na sua obra um dos manuais preferidos da piedade cristã do século XV e de boa parte do século XVI. A avaliar pelo ritmo das edições e pela frequência das citas, o ascendente de que gozou só foi excedido pelo breviário de Tomás de Kempis. A *Vita Christi* é uma exposição da vida, acção e doutrina do divino Mestre segundo a ordem dos quatro Evangelhos, entremeada de comentários piedosos e de excertos dos Santos Padres. Cada capítulo termina por uma oração que resume todo o seu conteúdo ideológico e sentimental. A sua espiritualidade é de tipo essencialmente afectivo e encaminha os fiéis para a contemplação pela via das sugestões impressivas sobre a imaginação. Nesse aspecto, e no seu propósito de leitura para meditação privada, afasta-se consideràvelmente do método seguido pelos místicos iluminados.

O *Stimulus Amoris* e as *Meditationes de Vita Christi,* tendendo embora à mística iluminada segundo os ensinamentos de S. Bernardo e da escola franciscana, têm um conteúdo ascético, de espiritualidade afectiva e imaginativa, que lhes confere notável equilíbrio e os diferencia da literatura devota visionária. A doutrina boaventuriana (2), no grau extático, não é, contudo, isenta de margem para interpretações discutíveis. Se o seu sentido autêntico está imune de cumplicidades quietistas, o

---

escola italiana funde no mesmo bloco a contemplação e a acção, completando com os vôos do afecto os esforços da vontade, a do Norte elabora a prática da perfeição cristã como se esta exigisse o olvido do terreno e do humano.

(1) As obras de Biberach, Milão e de Caulibus eram então atribuídas a S. Boaventura. Cf. C. Ficher, *Dictionaire de Spiritualité,* t. 1.º, cols. 1843-56.

(2) Fr. León Amorós, *Obras de San Buenaventura,* vol. 1.º, pp. 134-50.

facto de pôr no vestíbulo do perfeito repouso místico a contemplação extática, isto é, sem actuação dos sentidos exteriores ou interiores nem das operações intelectuais, e de sublinhar a obrigação que todos temos de buscar esse estado, — deixa campo aberto às arriscadas especulações iluminísticas.

* * *

A espiritualidade de choque teve um auditório invejável na época da Renascença e da Reforma. Lutero saboreou profundamente, como se sabe, a *Teologia Germânica* e os *Sermões* de Taulero (1). Miguel de Eguia, o editor erasmista de Alcalá, deu à estampa *La Natura Angélica* de Eximénez (2). E não foi por acaso que Lefèvre d'Étaples e

---

(1) J. Paquier, DTC, s.v. *Luther*, t. 9.º, p.te 1.ª, cols. 1257-74.

(2) A edição é de Alcalá, 1527. A BPE tem dois exemplares (*Livros Impressos no século XVI*, t. 2.º, pp. 52-53); a BUC tem um desta edição e outro da de Burgos, 1490; a BNL tem dois da de Alcalá e dois da de Burgos, 1516. Sobre o autor, veja-se o *Archivo Ibero-Americano*, tomos 14.º e 15.º (artigos de Andrés Ivars). — A doutrina de Eximénez é medieval na sua temática de base. Não lhe faltam, porém, alguns pontos de vista relacionados com o espírito da Pré-Reforma, que a aproximam dos cânones erasmianos. As páginas sobre a vida e costumes do alto clero dão-nos deste um retrato não menos severo que o de Erasmo (cfr. *La Natura Angélica*, ed. de Burgos, 1490, pp. XXXII^{v}-XXXVI). Eximénez censura os prelados «que por sus malos ejemplos han llevado muchos en perdición .... Han despendido y dispenden el patrimonio de Jesu Cristo en aborrecibles curas y diligencias de su vil y sucia gula y en sucias delicadezas de su carne y en vestiduras y cavalgaduras demasiadas y en compañias de hombres locos y vanos y crueles y sucios y procuran y buscan para si siempre grandes y mayores dignidades, y rentas por encalzar sus parientes, y crían y mantienen perros y halcones y juglares. Y .... son crueles y tiranos de sus súbditos, en tanto que todo el mundo confiesa y dice que la más cruel señoría que en el mundo sea, es la señoría de los clérigos» (*idem*, p. XXXIII). Insurge-se logo contra o uso de procurar dignidades eclesiásticas para crianças e adolescentes (pp. XXXV-XXXVI) e contra a usurpação que os eclesiásticos praticam do património das igrejas, fazendo-o reverter no interesse da sua cobiça, da sua gula ou da sua sensualidade (p. XXXVI). Recomenda muito a consideração da Humanidade de Cristo como meio eficaz para se chegar à divindade, mas é sobretudo a imitação e a assimilação espiritual da vida do Senhor que ele nos propõe (pp. XXXIX-XLVI^{v}). Na teoria da oração (pp. LIV^{v}-LVI), guiando-se embora por uma espiritualidade monástica, aponta já para a interiorização da prática religiosa.

Josse Clichtove trouxeram a lume os escritos dos grandes místicos iluminados (1). Na Espanha, os tratadistas *de re mystica* anteriores às grandes sistematizações de Loiola, Santa Teresa e S. João da Cruz, como Ossuna, Laredo, Carranza, Granada e León, beberam abundantemente na mesma fonte, como a crítica moderna pôs em evidente relêvo (2).

O facto deveu-se à existência de certos pontos de encontro. A filiação neo-platónica do movimento pietista do Norte agradava a um sector importante da opinião humanista, e o inconformismo das correntes iluminadas com a prática material da religião e os desmandos do clero caía bem no clima ideológico do Humanismo cismontano. A tendência para a interiorização da vida espiritual, acrescida da desvalorização do ascetismo, das observâncias exteriores e das obras meritórias, dava-lhe, por outro lado, um crédito apreciável junto dos reformadores religiosos. E pospondo a oração vocal à mental e o escol dos conventos à massa dos fiéis, ia mais uma vez ao encontro de aspirações mal definidas, mas fundamente radicadas, da cristandade moderna.

A penetração do movimento pietista no nosso país era inevitável numa época em que a Península constituía uma comunidade de fé e de cultura, e em que formavam verdadeira turba os portugueses em contacto com a vida de além Pirinéus. Os textos provam aliás que a circulação dos livros e opúsculos dos doutores iluminados foi relativamente intensa em Portugal no século XVI (3). Se nem sempre se fez

---

(1) Lefèvre publicou as obras do Areopagita, as *Núpcias Espirituais* de Rusbróquio, os escritos de Fr. Roberto de Uzés, Santa Hildegarda, Santa Isabel de Schonäu e Soror Matilde de Hackborn (Renaudet, *Préréforme*, pp. 374-78, 600-603, 621-22 e 635-36). Clichtove imprimiu alguns opúsculos espirituais de Hugo de S. Vítor (*idem*, pp. 495 e 500).

(2) Cfr. H. Watrigant, *La Genèse des Exercices de Saint Ignace*, Amiens, 1897; A. Codina, *Los orígenes de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, Barcelona, 1925; Hugo Rahner, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, Toulouse, 1948; P. Groult, *Les Mystiques des Pays-Bas*, p.te 2.ª, e *Un disciple espagnol de Thomas a Kempis;* F. de Ros, *Le Père François d'Osuna, Le Frère Bernardin de Laredo*, e *Los místicos del Norte y Fray Luis de Granada;* J. Sanchis Alventosa, *La Escuela Mística Alemana*; H. Hatzfeld, *Estudios literarios sobre la mística española*, Madrid, 1947.

(3) V., no fim, a *Nota XIV*.

nas formas històricamente mais puras, raro deixou de ser feita nas formas mais vulgarizadas na Europa.

A *Vita Christi* do Cartusiano correu desde cedo entre nós (1), e não é aventuroso supor-se que tenha sugestionado activamente o espírito das nossas elites. O seu êxito relaciona-se com o facto de ser a única biografia circunstanciada de Cristo impressa no idioma português e de vulgarizar um tipo de piedade que estava a conquistar a devoção nacional. A vida devota é ali centrada sobre a Humanidade do Senhor, não para que a choremos, mas para que a amemos e imitemos (2). Ludolfo apresenta a Humanidade como degrau da Divindade, como escada por onde a criatura deve subir à contemplação do Criador (3). E a sua narrativa não é tanto para ser lida, à maneira de novela ou de poema que distrai, como para ser meditada aos poucos, num esforço contínuo de assimilação da sua doutrina (4). No intuito de facilitar

---

(1) V., no fim, a *Nota XIV*, n.º 2.

(2) «.... ameúde se recorra às principais lembranças de Cristo.... E isto fará por lembrança especial, exercitando-se nela por consolação do espírito. E leia a vida de Cristo propondo seguir seus costumes enquanto puder: pouco aproveita ler, se o não seguir .... Isto seja a tua sabedoria e o teu estudo: sempre de Jesus cuidar alguma cousa por que sejas provocado a seguí-lo e afeccionado a amá-lo. E pensando tais cousas, dispenderás teu tempo proveitosamente, e quando assim fores ocupado em estudos bons e divinais acerca do Senhor Jesus, emend rás teus costumes à semelhança da sua vida, quando em todas cousas tuas, que de fazer houveres, olhares sempre a ele, que é espelho e exemplo de toda perfeição» (*Vita Christi*, vol. 1.º, p. 9 b e 19 a).

(3) «Esta [vida terrena de Jesús] é caminho chão e ligeiro para contemplar o Criador, do qual não se pode algum escusar, assim como da contemplação do Padre mui alta, à qual não pode algum vir arrebatado senão andando e aproveitando por esta vida do nosso Remidor .... E eu te requeiro e admoesto que assim o faças, e creio que, sobre todos os estudos do espiritual exercício, este é cada dia necessário e mais proveitoso e que pode trazer mais asinha ao grau da perfeição» (*idem*, pp. 11a e 15a).

(4) «E avise-se que não leia sua vida correndo por ela trigosamente, mas ordenadamente, apartando dela alguma cousa cada dia, em que celebre o sábado delicado de piedosa meditação em Cristo, reduzindo a ela as imaginações, afeições, orações, louvores e toda a obra daquele dia, deleitando-se em Jesus Cristo, cessando do arroído dos embargos mundiais de fora, e docemente deles, assim como se dormisse, assosegando» (*idem*, p. 9 a).

esta tarefa, o cenário destinado a impressionar as imaginações e exaltar os sentimentos alterna com os excertos dos Padres e Doutores da Igreja, especialmente Santo Ambrósio, S. Jerónimo, S. João Crisóstomo, Santo Agostinho e S. Bernardo. A meditação imaginativa, que viria a ser fonte de uma corrente de piedade de que os *Exercícios* de Santo Inácio são a mais alta expressão, está assim na base do livro (1).

Está-o, contudo sem exclusivismo, como aliada da consideração especulativa ou doutrinal — o que é da maior importância, pois a consideração especulativa ou doutrinal implica uma valorização da vida pública de Jesus, ao lado da infância e da paixão, que tinham concentrado as atenções na Idade Média. A obra do monge de Colónia situa-se, portanto, no terreno da «devotio moderna», alargando e completando o horizonte da meditação da Santa Humanidade. A sua leitura deve ter ajudado a desviar o eixo da prática religiosa dos actos exteriores e formais do culto para o movimento dos afectos e da visão da vida.

A devoção à Humanidade de Cristo e o exercício da meditação imaginativa, estimulados pelo Cartusiano, não prejudicaram o incremento das novas correntes de espiritualidade em Portugal, embora a persistência do sistema pudesse, na verdade, ter-lhes sido fatal. A influência directa da *Vita Christi* parece, no entanto, ter diminuído à medida que outros monumentos literários da especialidade se iam introduzindo no país. Ora o facto e a sua possível explicação (2), se houverem de

---

(1) «Nem creias que todas as cousas que podemos pensar que Cristo disse ou fez, sejam escritas. Mas, por fazerem maior impressão, eu tas recontarei segundo aconteceram ou se pode e deve crer que aconteceriam segundo algumas representações da imaginação .... E se tu destas cousas cobiças haver algum fruto, com toda afeição da vontade, com diligência e deleitosamente e não com trigança, deixados por então todos os outros cuidados e pensamentos, dar-te-ás assim presente a estas cousas que se contam por Jesus Nosso Senhor serem ditas ou feitas, assim como se as tu ouvisses com tuas orelhas e visses com teus olhos .... E como quer que muitas destas cousas se contem serem feitas no tempo passado, tu porém imaginarás nelas como se todas fossem feitas agora de presente» (*idem*, p. 19b).

(2) As impressões castelhanas do texto de Fr. Ambrósio Montesinos não são suficientes para explicar a falta de reedições portuguesas ao longo da primeira metade do século XVI. Ainda que a indiferença dos editores pudesse cobrir-se com a magnitude do empreendimento, a dificuldade de venda, pela modificação do gosto, é talvez

colher, não são isentos de conteúdo doutrinal. Reflectem a crise da ascética e da piedade imaginativas, ultrapassadas pelo sistema interiorista da *Imitação* de Kempis. Anunciam, portanto, o predomínio das correntes humanista e pietista de vivência ou sentimento religioso nas almas.

Não significa isto que a porta das inteligências se tivesse escancarado à sugestão do misticismo intelectual e abstracto do Norte. A mística germânica chegou-nos principalmente nas suas formas afectivas e de mais nítido compromisso com a directriz boaventuriana. Nem Eckhart, nem Hugo de Balma, nem Rusbróquio, nem Ryckel, obtiveram aqui êxito apreciável. O êxito estava reservado para as criações ou compilações de tipo moderado, tais como as *Instituições* e os *Exercícios* do Pseudo-Taulero, o *Espelho* de Hárfio e os *Exercícios* de Ésquio.

O *Espelho da Perfeição* saiu à luz em 1533, no idioma nacional (1). O livro 1.º, com doze capítulos, é consagrado ao estudo da mortificação nos seus diversos aspectos, desde a cobiça das coisas temporais à vontade própria, passando pelos apetites da carne ou do espírito, pela sensualidade, pelo amor mundano, pelos anseios, cuidados, impaciências ou escrúpulos do coração, pela deleitação espiritual, pelo desejo da vanglória e louvor humano, etc. A sua exposição é de uma grande coerência interna e contém em substância todo o programa de Taulero e a doutrina de Rusbróquio. Destaca-se nela, pelo poder da influência, o princípio de que os perfeitos não devem obediência aos mundanos (2), bem como a ideia de que a profissão religiosa não é preliminar

---

a explicação mais plausível. Tanto assim que a *Imitação de Cristo* continuou a ser regularmente impressa, assim como grossos *Flos Sanctorum* e outros livros de tomo.

(1) Vid. supra p. 118.

(2) «.... a estes, certo, não é necessário viver debaixo da obediência ou de algum outro ser regidos, porque estão aparelhados [para] debaixo da obediência divina negar a si mesmos; mormente nestes tempos, nos quais quase todos os Prelados e os outros reitores, convertidos mais às cousas exteriores que às interiores, pequeno ou nenhum conhecimento têm da verdadeira vida espiritual e interior, e por esta causa dão mais desajuda que ajuda a seus súbditos, principalmente naquelas cousas que atraem as cousas interiores, a qual cousa principalmente é causa porque tanta acídia [=tibieza] e nenhuma mortificação comumente reina nas religiões;

necessário da perfeição (1), nem a salvação coisa que se decida pelos nossos méritos ou cuja preocupação dê a medida do nosso merecimento (2).

O sabor nórdico desta parte do *Espelho* é manifesto. Hárfio vincou tão bem como Taulero até que ponto a aniquilação do homem segundo a natureza é o caminho para a deificação da pessoa por Deus. É unânime com as doutrinários do Norte na concepção da necessidade de uma como que morte do espírito para atingir a vida segundo o mesmo espírito. E a tradução portuguesa fixa-o claramente tanto nos livros 1.º e 4.º, como nos outros dois, ainda que nestes mais de passagem (3).

Onde Hárfio se afasta dos grandes mestres do Norte, é no problema dos meios práticos de que o homem deve socorrer-se para alcançar os estados místicos. Nesse ponto, atenua e completa a técnica especulativa dos nórdicos com os princípios afectivos de Hugo de Balma e S. Boaventura. Já assim procede no livro 2.º, ao tratar da perfeição da vida activa e sua inclinação final para a «quieta chegada da alma por esperança em Deus» (4). Mas no livro 3.º, sobre a vida espiritual

---

porque não ordenam o regimento de suas prelazias assim como requere a vida espiritual. Empero, necessário é àqueles que tão somente estão debaixo da obediência divina, que hajam a vontade pronta e aparelhada de viver debaixo da obediência dos outros, se soubessem que nelo mais aprazeria a Deus». (*Espelho*, a pp. XXXII-XXXIV).

(1) Hárfio, *Espelho da Perfeição*, pp. II-IV. Cfr. p. XXXIV: «Certamente todos aqueles que permanecem fora do estado da religião, não por respeito da liberdade e sensualidade da natureza ou de cousas semelhantes, mas tão sòmente por respeito da liberdade do Espírito Santo, por tal que de dia e de noite mais livremente contemplem Deus e as cousas divinas, mais são de louvar que de doestar. E, porém, nisto sejam diligentes, porque de sua liberdade não usem mal, e obedeçam à divina obediência em todos os modos».

(2) Cfr. Hárfio, *Espelho*, pp. VI e XLVI-XLVIII. Veja-se também o passo que vai transcrito a p. 119, nt. 3, deste tomo.

(3) «Certamente, por igual modo deve fazer e renunciar todo fiel amigo, e em toda adversidade e desamparo ser morto à propria vontade, oferecendo-se todo a Deus Padre e ao seu beneplácito. Na verdade, desta guisa o homem espiritualmente torna a nascer ao Espírito Santo e é feito verdadeiramente livre» (*Espelho*, p. CXXXIII). Cfr. pp. XCVI e caps. 40.º e 41.º do livro 3.º.

(4) «.... breves orações jaculatórias, as quais com altos suspiros e fervente desejo deve exprimir, para que o possam espreitar a verdadeira contrição, amor e graça sensível. Certamente pelo modo que a lima obra no ferro quando com cada

contemplativa, aborda expressamente o carácter e acção das duas vias, a especulativa e a afectiva, salientando a mais valia da segunda (1). A aspiração e o amor unitivo são os pés da via afectiva, e daí o cuidado com que desenvolve as suas técnicas e condições funcionais em capítulos sucessivos.

Hárfio não oculta que a vida sobreessencial é um dom gratuito de Deus (2). Há porém condições para que o dom se verifique (3). E essas, que todas se resumem na aniquilação do humano em nós,

---

um dos movimentos gasta alguma cousa da ferrugem do ferro, assim por conseguinte cada um dos afectuosos suspiros tiram alguma cousa da ferrugem dos pecados e pouco a pouco tornam pura a alma clarificando o olho do entendimento e exercitando a vontade ao amor de Deus e à própria emenda e ao negamento de si mesmo» (*idem.*, p. XL). Cfr. livro 2.º, caps. XI e XII.

(1) «São, certo, alguns homens naturalmente quietos e simples no entendimento e pouco activos, mas no desejo cheios de amorosos desejos, e no coração alegres. Os quais, no seu convertimento a Deus sentem si mesmos não serem activos para se exercitarem nas potências intelectuais, mas antes experimentam eles ser inclinados e aptos para que exercitem si mesmos nas potências afectivas, em como nelas logo sejam inflamados ao ardente amor de Deus .... O rústico ou a velhinha que por este caminho anda, em breve tempo terá maior conhecimento de Deus e das virtudes, ou de todas as cousas que pertencem à nossa saúde, que todos os doutores deste mundo, com sua natural indústria ou ciências adquiridas, e este é o caminho mui muito breve para chegar à perfeição e para exercitar muito fácil, e não tem necessidade de subtileza e delgadeza de engenho. Em verdade, anda o homem não no caminho do entendimento, mas tanto tempo no caminho do desejo, até que com ferventes desejos se encenda e encha com espirituais riquezas todas as potências da alma» (*id.*, pp. LXXIV-LXXIV¼). Cfr. livro 3.º, caps. 3.º a 8.º e 21.º a 27.º.

(2) «.... nenhum deve pensar ele poder chegar a esta contemplação [sobreessencial] com profundeza de ciência ou subtileza de entendimento, ou com quaisquer exercícios quanto quer que altos sejam, mas sòmente a quem Deus por sua grande bondade e gratuita liberalidade quiser unir a si mesmo seu espírito e com si mesmo» (*Espelho da Perfeição*, p. CLXXVIII¼).

(3) Assim: «a verdadeira e quieta paz entre si e Deus»; «a purgação das potências intelectuais da alma de todas as imagens, formas e semelhanças, que não representam o Amado: convém, certo, a mente ser una e vazia de toda a consideração das coisas»; o «amoroso chegamento a Deus», a «felicíssima dormição em Deus», a «contemplação de uma escuridão que nem por razão pode ser compreendida nem com engenho escoldrinhada. Nesta escuridão, o espírito morre a si e vive a Deus, e isto porque sem apartamento é um com Deus»; etc. (*idem.*, pp. CLXXIX-CLXXXII).

qualquer as pode realizar. A sua preparação, pela via do afecto, pode completar-se em praso relativamente curto, seis meses a um ano (1).

O *Espelho da Perfeição* foi o livro-mestre da espiritualidade nos conventos reformados de S. Vicente, Santa Cruz e Grijó, e foi também assìduamente frequentado pelos frades da Piedade, em cuja província o divulgou Fr. Cristóvão de Abrantes, um dos seus religiosos mais eminentes (2). Ver-se-á adiante como ele foi manuseado e seguido (3) por tratadistas insignes da especialidade — Fr. Luís de Granada, Francisco de Sousa Tavares, D. Gaspar de Leão, etc. — e como andou na mão dos leigos que seguiam a vida do espírito (iluminados). A sua influência, em conjunto com a de outras obras de Fr. Hárfio (4), fez-se sentir ainda através dos escritos de Fr. Bernardino de Laredo (5) e de outros franciscanos da Observância, entre os quais o seu ascendente foi sempre grande, ao menos nas províncias franco-neerlandesas (6). Mas foi sobretudo através dos *Exercícios Espirituais e Divinos* de Nicolau Ésquio, que a sua acção doutrinária se manteve.

Ésquio é o menos especulativo dos grandes espirituais do Norte. O seu pensamento está imbuído das ideias de Hárfio — o «divino Hanrriq. herp», como lhe chama (7). No 6.º exercício, dá, mesmo, a sinopse

---

(1) *Idem*, pp. XLIII e LXVII½-LXVIII.

(2) Vid. *supra* pp. 117-19; Fr. José de Monforte, *Crónica da Piedade*, vol. 1.º, p. 467.

(3) Não estamos, porém, bastante habilitados a esclarecer, nalguns casos, se através da tradução portuguesa, se através das edições latinas.

(4) Além do *Espelho da Perfeição*, conheceram-se em Portugal outros textos de Hárfio. Deixando de lado as edições latinas, merece referência especial a *Collacion que hizo fray Henrique fraile menor*, incluída no capítulo 22.º do livro anónimo intitulado *Cruz de Cristo*, de que existem na BNL exemplares das edições de Sevilha, 1543 e 1545, e Medina, 1553.

(5) É facto averiguado que Hárfio foi um dos guias do autor do *Monte Sion* (Fidèle de Ros, *Bernardin de Laredo*, pp. 136-55, 209-216, 273-93 e 301-303). As ligações deste com a Casa Real Portuguesa e com a Casa de Bragança fazem supor, por outro lado, contactos com os franciscanos da Piedade e da Arrábida, tão protegidos daquelas famílias. Além disso, o *Monte Sion* chegou cedo e deve ter-se expandido bastante no nosso país, porque ainda hoje se conservam nas bibliotecas públicas exemplares das primeiras edições.

(6) Cfr. Optat de Veghel, *Benoit de Canfield*, pp. 360-61.

(7) Ésquio, *Exercícios*, p. XXXIII.

das doze mortificações do Mestre. Mas o sistema harfiano é aqui orientado em sentido ainda mais afectivo, tomando a exposição um carácter prodominantemente ascético, sem fugas de alta cavalaria mística. Em todo o caso, o dedo nórdico está lá, na insistência sobre a mortificação interior e na simplificação do acesso à união transformante (1). A obra foi muito apreciada pelos nossos espirituais, como resulta da sucessão das edições e das referências dos tratadistas (2). A sua influência foi particularmente forte entre os observantes franciscanos. Fr. Cristóvão de Abrantes, o tradutor do livrinho, divulgou largamente o sistema entre os frades da Piedade (3). E Fr. António das Chagas ainda teve o flamengo por um dos seus mentores mais acatados (4).

A seiva mística do Norte correu também no nosso país pela mediação de uma compilação doutrinal muito conhecida, atribuída a Fr. João Taulero (5). São as *Instituciones Divinas,* escrito, no entanto, que só

---

(1) Os exercícios estão distribuídos pelas três vias. A primeira, purgativa, em quatro exercícios, abrange o conhecimento de Deus e de si, a purificação dos pecados pela penitência, e a mortificação dos cinco sentidos; a segunda, iluminativa, em seis exercícios, abrange a reforma das três potências da alma, as doze mortificações de Hárfio, o ódio dos pecados e maneira de alcançar as virtudes, a conformidade e transformação em Cristo, o corte das coisas sobejas e dos impedimentos, o amor do próximo; a terceira, unitiva, em quatro exercícios, abrange como viver sem creatura, pecado ou deleitação, as aspirações e seus suportes, a permanência e constante renovação da união com Deus.

(2) A 1.ª edição apareceu em Évora em 1554, logo seguida de nova impressão no ano imediato.

(3) Monforte, *ob. e vol. cits.*, p. 467.

(4) Cfr. M. L. Belchior Pontes, *Fr. António das Chagas,* pp. 268-70 e 274-75.

(5) Em Portugal, conheceu-se não só a obra do Pseudo-Taulero, mas a do Taulero autêntico. A BNL conserva no seu recheio as seguintes espécies: *Conciones tam de tempore quam de sanctis ex germanico in latinum transfusa sermonem .... interprete Laurentio Surio,* Colónia, 1548 (que pertenceu à livraria de Santo Antão o Novo); *Homiliae Operaque,* Colónia, 1553 (dois exemplares, um dos quais doado à Cartuxa de Scala Cœli por D. Teotónio de Bragança); *Sermones,* Leão, 1557; *Homiliae seu sermones in Evangelia,* Leão, 1557 (dois exemplares, um dos quais do convento de Xabregas), e 1558 (que foi dos carmelitas descalços); *Opera Omnia,* Colónia, 1548; *Opuscula,* Veneza, 1556; *Sermones.... reliquae que opera omnia a Fratre Laurentio Surio in latinum sermonem translata,* Colónia, 1615; *Sermones de festis et solemnitatibus sanctorum,* Leão, 1557 (3 exemplares).

em parte mínima saiu da sua pena. Os *Exercícios da Vida e Paixão de Cristo,* que igualmente lhe são atribuídos, não lhe pertencem de qualquer modo (1).

A primeira destas obras integra-se seguramente nos processos e tendências da escola germano-flamenga (2). E a edição portuguesa, à semelhança da latina de Súrio, se modera as suas altas especulações místicas e teológicas (3), não as suprime de maneira nenhuma. A sua publicação (1551), três anos decorridos sobre a edição latina de Súrio e antes de qualquer edição espanhola, sugere o interesse da nossa gente por esse estilo de piedade.

As formas exteriores de penitência e correição da vida de pecado têm um lugar secundário na economia das *Instituições* (4). A sua pedagogia ascética, de base interiorista e quase idealista (5), dá um relevo particular à mortificação e à renúncia (6). A mortificação dos sentidos, aliada à resignação de toda a propriedade de sentimento, vontade ou pensamento, e à total aceitação dos acontecimentos, quaisquer que sejam, como vindos de cima, é a porta que abre ao pecador convertido o caminho da perfeição, da união amorosa da alma com Deus (7).

---

(1) V., no fim, a *Nota XIV,* n.º 2. — A 1.ª edição latina das *Instituições* saiu em 1548, aparecendo os *Exercícios* no mesmo ano juntamente com os de Ésquio.

(2) Assim se conclui quer da análise das fontes (veja-se, no fim, a *Nota XIV,* n.º 2), quer do estudo dos seus capítulos.

(3) V., no fim, a *Nota XIV,* n.º 2.

(4) Cfr. *Instituciones,* cap. 1.º, p. 10.

(5) «.... este dolor [del pecado] no ha de proceder de temor de siervo, conviene a saber: por miedo de las penas del infierno o del purgatorio, ni de sentimiento carnal y angustia, mayor por su daño o afrenta, que por la injuria y ofensa de Dios» (*Instituciones,* p. 4). «Todos estes defectos y otros sin cuento nacen de la falsa intención, la cual, corrompida por el pecado, a si misma mira y se inclina con amor propio y estima y reputación de sí sola, y en todo busca sus deleites y su provecho....: en la devoción del espíritu, en la suavidad de la oración, en la consolación divina, en el descanso y contentamiento por los dones de Dios interiores o exteriores y, lo que más es: en el reino de los Cielos y en el mismo Dios. Y se cualquiera de todos estos bienes le es quitado, luego busca otro en que repose con delectación» (*idem,* p. 230). Cfr. ainda os caps. 16.º, p. 161, e 28.º, p. 226.

(6) *Idem,* caps. 2.º a 5.º.

(7) *Idem,* caps. 5.º, 11.º, 12.º, 14.º, 22.º e 36.º. Cfr. também os caps. 1.º e 26.º; e, no fim, a *Nota XIV,* n.º 4, als. A, B e H.

Mas a chegada à meta exige mais: exige a nudez do espírito pela evacuação dos «fantasmas» (1). É o que se aconselha sem hesitação em mais de uma página vigorosa (2).

A doutrina das *Instituições* dirige-se a todos os cristãos (3). Vale tanto para os que vivem austeramente como para os que não podem assim viver (4). É que não há nexo forçoso entre a vida monástica e as observâncias exteriores, por um lado, e a vida espiritual, por outro (5). A vida espiritual é essencialmente livre e não se aprende nas escolas nem com mestres de formação escolástica (6).

A obra do Pseudo-Taulero, a despeito da sua ressonância nórdica, não ultrapassa os limites da ortodoxia. Não leva às últimas consequências a recusa das consolações espirituais e da mediação da Humanidade de Cristo na união da alma com a essência divina (7).

---

(1) *Idem*, caps. 25.º, 27.º e 35.º.

(2) V., no fim, a *Nota XIV*, n.º 4, als. D, E e F; e a *Nota XXII*, n.º 1.

(3) *Instituciones*, cap. 21.º — V., no fim, a *Nota XIV*, n.º 4, e a *Nota XXII*, n.º 1.

(4) Já era esse o aviso de Taulero nos seus *Sermões*. Cfr. Alventosa, *ob. cit.*, p. 62.

(5) «.... los grandes ejercícios, como es mucho orar, estar mucho tiempo de rodillas, ayunar, velar, y otras piadosas obras semejantes a éstas que con la carne se hacen, dan gran deleite y contentamiento al espíritu, con el cual se encubre la propia afición carnal que le señorea» (*Instituciones*, p. 213; cfr. pp. 223-24 e 251); «.... hay muchos que por muchos años vistieron hábitos religiosos, y de todos fueron tenidos por varones espirituales y aun ellos desean ser tales. Pero cuidan que para esto les basta solos los ejercicios corporales.... Creen que abundantemente satisfacen si pagan sus luengas horas y salterios con solos los labios, y cumplen comoquiera secamente las obras de obediencia. Prive con Dios quien quisiere, que de eso no hacen cuenta. Pero si esperasen que por esto podrían medrar en honra o provecho, entonces sin duda verías como afirmaban que aquello es suyo propio» (*id.*, pp. 228-29); «Cuando por razonables causas nos conviene ejercitar el oficio de Marta y ocuparnos exteriormente, cuanto fuere posible, apresuradamente demos la vuelta a las obras del alma y tornemos a tomar los ejercícios de María» (*id.*, p. 196). Cfr. ainda os caps. 28.º, p. 233-34 e 33.º, p. 254-55.

(6) *Idem*, pp. 27-85 e 220-22. — A liberdade de espírito, como se sabe, é um dos temas mais caros a Erasmo. Cfr. J. Étienne, *Spiritualisme Érasmien*, pp. 17, 32, 34-36, 45-47, 50-51 e 57.

(7) *Idem*, pp. 42-44, 55-58, 101-110, 162-63, 207-215, 221 e 277-78. — V., no fim, a *Nota XIV*, als. C e E.

E a insistência na quietação do espírito como meio privilegiado da vida contemplativa (1) pára no limiar das teorias pre-quietistas. O autor reconhece, por outro lado, o papel da vontade no domínio da ascética e não nega o valor próprio da acção, nem o da oração vocal, das obras exteriores ou da meditação da Paixão (2). Reconhece, mesmo, que não são muitos, por falta de insistência nos meios, os que atingem o estado de perfeição (3); e sabe que a contemplação tem graus e degraus imperiosos a que os espirituais têm de pagar o seu tributo, se não quiserem precipitar-se (4). A sua espiritualidade é, no fundo, uma espiritualidade de luta.

A situação é, no entanto, mais confortável pelo que toca aos *Exercícios*. A sua doutrina não contém referências taulerianas apreciáveis. As traduções foram expurgadas de um ou outro passo menos harmónico com a espiritualidade e os tabus da Contra-Reforma (5). Mas a depuração é quase só formal e não atinge a substância da obra (6). O sentido interiorista e afectivo, presente, por assim dizer, em cada meditação, reporta-se mais à espiritualidade da bíblia de Kempis ou da *Vita Christi*, que à dos *Sermões* de Taulero ou, mesmo, das *Instituições Divinas*. A sua popularidade é, porventura, o rescaldo da atenção que fora

---

(1) *Idem*, pp. 51-54, 120-31, 155-56 e 187-202.

(2) *Idem*, pp. 10-11, 24, 30, 50, 59, 69, 129, 199, 221 e 235-38. — Veja-se, no fim, a *Nota XIV*, n.º 4, als. E e H.

(3) *Idem*, p. 209. — Veja-se, no fim, a *Nota XIV*, n.º 4, al. G.

(4) *Idem*, pp. 208-209 e 275.

(5) «.... por serem eles [*Exercícios*] compostos em mais quieto e seguro tempo que o de agora (em que por nossos pecados padece a Igreja Católica tão graves moléstias e perturbações), se lhes limitaram alguns passos e palavras com parecer do Padre Frei Francisco de Cristo (a quem pelo Sereníssimo Cardeal Infante foi cometido seu exame), assim por não serem para o presente nem para todos, como pela dissonância que em muitos vocábulos e cláusulas há, que não sofrem traduzirem-se de uma em outra língua sem muitos rodeios e interpretações mais claras» (*Exercícios*, ed. de Coimbra, Ao Lector).

(6) «.... não faltará porventura quem com sobeja (ainda que não mui espiritual) curiosidade se ocupe antes em querer averiguar a concordância e conformidade da tradução, que a do interior e devoto sentido, cuidando bem mal em quão notável erro e engano é este. Porque como Deus é puro espírito, em o mesmo espírito quer ser adorado» (*id.*, *ib.*).

dispensada às ideias de Taulero nos meios franciscanos e iluminados (1).

Não foram estes os únicos textos dos místicos do Norte ou seus afins, que correram no nosso país. Poderia acrescentar-se ainda o *Libro de las quatro cosas postrimeras* de Dionísio Ryckel, saído dos prelos de Saragoça, em tradução de Gonçalo de Santa Maria, em 1491, e reeditado sucessivamente em 1494, 1499, 1526 (?) e 1548 (2). E deveriam referir-se também as *Margaritae Evangelicae,* mais típicas desta literatura orientada no sentido da união amorosa das almas com Deus do que o livro do cartusiano (3). O contributo mais importante veio, porém, da obra de Luís de Blois. Fr. Luís de Granada traduziu alguns trechos da sua *Instituição Espiritual* e publicou-os em apêndice à edição da *Imitação de Cristo,* de Évora, 1555 (4). O opúsculo era aliás bastante apreciado, segundo parece, na própria Corte (5).

---

(1) V., no fim, a *Nota XIV,* n.º 3. — A origem capucha das duas edições é um indício da popularidade da obra nas famílias franciscanas. É muito provável, aliás, que esta já circulasse na Província da Piedade antes de impressa. E andava, sem dúvida, na mão de leigos desde tempos atrás, como resulta da dedicatória da edição de Viseu.

(2) O texto da última edição parece ter sido preparado por um religioso cartuxo. Cfr. Pierre Groult, *Les Mystiques des Pays-Bas,* pp. 59-64.

(3) Na BUC (4-8-8-203) há um exemplar truncado do livro. A *Perla Preciosísima añadida y emmendada por el reverendo padre Fray Luis de Granada,* Lisboa, 1575 (cfr. Sousa Viterbo, *O Movimento Tipográfico em Portugal,* vol. 70.º, pp. 362-63) será tradução da *Pérola Evangélica* ou sê-lo-á, antes, da *Pérola Espiritual* de Luís de Blois? E em qualquer dos casos será a *Pérola Preciosa* proibida pelo *Catálogo de livros defesos nos Reinos de Portugal,* de 1581 (p. 21-22), com o título de *Perla Preciosa?*

(4) São as *Oraciones y Ejercicios de Devoción.* Cfr. Fidèle de Ros, *Los Misticos del Norte,* pp. 6-10.

(5) Cfr. Granada, *Guía de Pecadores,* p.te 2.ª, dedicatória, da ed. de 1557. — A presença literária de Blois em Portugal é atestada pelas edições do século XVI que ainda se conservam nas nossas bibliotecas. Assim, na BNL: *Consolatio Pusilanimum,* Antuérpia, 1559 (três exemplares); *Opera Omnia,* Paris, 1566, Lovaina, 1568, e Colónia, 1571; *Facula illuminandis et ab errore avocandis haereticis accomodata,* Lovaina 1562; *Psychagogia, hoc est, animae recreatio,* Antuérpia, 1560 (dois exemplares); na BPE, o *Espejo Espiritual,* Alcalá, 1589; na BUC, *Conclave animae fidelis, quo continentur ista: Speculum spirituale...., Monile spirituale, Corona spiritualis,*

A obra de Blois é, em grande parte, uma selecta de passos e pensamentos significativos da escola mística germano-flamenga. Os textos de Rusbróquio e de Taulero figuram com muita frequência, ora palavra a palavra, ora em extensos resumos, nos escritos do mestre beneditino (1), e o mesmo sucede com as videntes do Norte, Santa Brígida, Santa Matilde, Santa Gertrudes (2). A sua doutrina tem um conteúdo ascético notório, ainda que não valorize excessivamente as observâncias exteriores (3). Ocupa nela um lugar muito importante a meditação e a imitação da vida do Senhor — mas a contemplação da Humanidade é activamente associada à da Divindade (4). Os pas-

---

Scriniolum spirituale, Antuérpia, 1548; *Paradisus Animae Fidelis, quo haec continentur: Canon vitae spiritualis, Epitome vitae Iesu Christi ex quatuor Evangelistis, Cimeliarchion piarum praecularum, Myelodochion psalmodiae sacrae,* Antuérpia, 1540; *Margaritum Spirituale, quo continentur ista: Epitome vitae Iesu Christi, Praeclara admodum Dominicae Passionis explicatio, desumpta ex piissimis exercitiis D. Ioannis Thauleri, Farrago utilissimarum institutionum ex scriptis potissimum D. Ioannis Rusbcrochii,* Lovaina, 1555; *Institutio Spiritualis,* Lovaina, 1553; *Opera Omnia,* Colónia, 1571.

(1) Cfr. a introdução do *Epitome Vitae Christi,* a *Dominicae Passionis explicatio,* a *Farrago utilissimarum institutionum,* a *Consolatio pusilanimum* (in *Opera Omnia,* Colónia, 1571, pp. 355-92), o *Apendix desumpta ex libris D. Joannis Thauleri et aliorum patrum,* e a *Apologia pro D. Joanne Thaulero,* ambas editadas com a *Institutio Spiritualis;* e os *Dicta Patrum* (in *Opera Omnia,* pp. 676-701). As citações e transcrições de Suso não são tão frequentes, mas podem ver-se, ainda assim, no final do *Conclave animae fidelis* e na *Consolatio pusilanimum.* De Lanspérgio, fez uma compendiação na *Interna locutio qua Iesus Christus consulatur animam pecatricem melius vivere cupientem* (in *Opera Omnia,* pp. 392-98).

(2) Cfr., especialmente, o *Monile Spirituale.*

(3) «Ainda que leias e ouças de muitos varões santos que viveram com muito rigor, e isso te mova, no princípio da tua conversão, a tomar alguma aspereza nova, não sigas contudo inconsideradamente esse fervor, recorre antes ao conselho de pessoas experimentadas; porque aquillo que os santos e perfeitos fizeram, foi por certa e evidente inspiração do Espírito Santo. Os vícios devem ser mortificados, mas não se deve oprimir o corpo nem destruir a natureza» (*Conclave animae fidelis,* pp. 21v-22). Cfr. *Institutio Spiritualis,* pp. 3-12.

(4) «A vida de Cristo é um livro excelente, comum a doutos e indoutos, a perfeitos e imperfeitos, que desejam agradar a Deus .... Tem guardada no íntimo do teu peito, como uma pedra preciosa, a sua sacratíssima paixão, e rumina-a com ânimo agradecido .... Refugia-te e repousa na Sacratíssima Humanidade de Cristo.

sos do que procura a perfeição espiritual, devem encaminhar-se deliberadamente para uma prática religiosa de base interior e até de mística contemplação. É essa a última palavra da sabedoria teológica de Blois (1). É ela que o leva a sustentar que o chamamento à vida

---

Ela ser-te-á, no mar proceloso deste século, como um navio seguríssimo que te leva a porto de salvamento, ainda mesmo que não conheças plenamente aqui a Divindade, porque o corpo perturba muitas vezes a alma e a terrena habitação distrai o entendimento com muitos pensamentos. Contudo, se Deus iluminasse a tua mente com os seus fulgores e te transformasse na sua divina claridade, terias um conhecimento mais alto da própria Divindade. Considera, porém, Cristo com os olhos da alma, não apenas como homem, mas como verdadeiro Deus e verdadeiro homem; considera-o como uma pedra preciosa excelentíssima da nobreza divina e como uma flor maravilhosa da dignidade humana» (*Conclave animae fidelis*, pp. 48, 49-49v). «O contemplativo procure ter diante dos olhos da alma a Jesus Cristo, esposo dela, que veste com o maior primor as estrelas, nu, desprezado, ferido, macerado por dores imensas, e pregado na Cruz. Não o olhe como simples homem, mas como Deus e homem e verdadeira luz. Forme, pois, uma imagem sobrenatural do sobreessencial Senhor Jesus .... Livre-se deste modo de todo o pensamento vão, de todas as imagens das coisas baixas, ou seja, das formas e semelhanças, e de qualquer outro impedimento e bulício» (*Institutio Spiritualis*, p. 14v-15; cfr. pp. 17v-20).

(1) «O contemplativo deve exercitar-se incansàvelmente no recolhimento interior .... Muito merecem ser chorados aqueles que, debruçados sobre os sentidos e contentando-se a vida inteira com os simples exercícios exteriores, descuram o centro interior da sua alma e aquela bemaventurada união [com Deus]. Porque estes, esquecendo a verdadeira mortificação de si mesmos e consumindo a idade e as forças naquelas coisas que não são principalmente necessárias, aproveitam muito pouco ou nada nas coisas do espírito, deixando-se ficar nos seus próprios descuidos. E dizem, se não com a boca, ao menos com o coração e com as obras, estas palavras: una-se com Deus, quem quiser, que nós de tal não curamos porque não somos para isso. Ora os simples e ignorantes também podem alcançar a sabedoria e união da teologia mística; porque ela não exige subtileza especial de espírito, mas tão só pureza e humildade de coração, e uma alma nua e livre de todas as coisas, e um amor fervoroso. É muito mais o afecto quente e humilde, do que o entendimento subtil e curioso, o que leva o homem a essa suprema união .... Bons, e muito aceites ao Senhor, são por certo os exercícios exteriores — cantar devotamente os ofícios divinos, rezar muitas orações com a boca, estar de joelhos, honrar a Deus com devoção sensível, jejuar, velar e fazer outras obras desta espécie. Mas é incomparàvelmente melhor o exercício interior, pelo qual o homem se levanta a Deus com grandes ânsias, e com grande fervor, não pelos sentidos e imagens, mas por maneira sobrenatural, para se unir com ele. Os que, por vontade própria e segundo o juízo pessoal, se

contemplativa, mesmo aos estados místicos, é feito por Deus indistintamente a todos os cristãos e que a sabedoria adquirida pela via espiritual é mais segura e mais exacta que o conhecimento especulativo de Deus (1). Blois é um adepto convicto do método das aspirações como o mais eficaz de todos os meios para avançar ràpidamente na vida do espírito (2).

A inspiração nórdica do pensamento blosiano reflectiu-se nas teorias centrais da sua espiritualidade. Os textos chamam frequentemente a atenção para o papel do «centro da alma» na vida do espírito (3) e põem a mortificação dos sentidos e a resignação da vontade

---

aplicam só aos exercícios exteriores, e não procuram mortificar-se e unir-se com Deus em espírito, padecerão decerto penas tanto mais graves no purgatório, se acabarem os seus dias com semelhante imperfeição, quanto mais neste mundo a si mesmos se buscarem .... Como palha é a oração exterior que sòmente com palavras se faz, porque a interior, que se faz com a alma, é o próprio grão; a que se faz com o coração e com a boca, agrada muito a Deus....» (*Institutio Spiritualis*, pp. 12, 17v-18, 18v e 25-25v).

(1) «O espírito humano, quando alcança a sabedoria da teologia mística, isto é, a divina união, é já ilustrado do céu com a luz da verdade eterna, a sua fé torna-se certa, a sua esperança fortalece-se, e a sua caridade inflama-se .... Este, por certo, conhece melhor a Divindade do que os mais doutos mestres que não foram admitidos no Sancta Sanctorum e na secreta câmara do Rei eterno e que ainda não estão excelentìssimamente ilustrados com a luz da graça» (*Institutio Spiritualis*, p. 2). Cfr. *Sacellum animae fidelis*, in Opera Omnia, pp. 629-30.

(2) «O varão espiritual, para se tornar apto para o santo recolhimento interior, aprenda e confie à memória algumas aspirações cálidas e suaves, que ela atire como flechas a Deus e com as quais, sempre que quiser, passeie ou esteja sentado, possa subir até Ele e juntar-se e unir-se com Ele .... As aspirações jaculatórias e desejos fervorosos a Deus, juntas à verdadeira mortificação e abnegação de si mesmo, são um atalho certíssimo com que breve e fàcilmente se chega à perfeição e à sabedoria da teologia mística, e à divina união. Porque semelhantes aspirações penetram e vencem eficacìssimamente tudo o que se interpõe entre Deus e a alma» (*Institutio Spiritualis*, pp. 15v e 17v). Cfr. *Tabella Spiritualis* in Opera Omnia, pp. 639.

(3) «Poucos se levantam acima das suas forças naturais, poucos sabem o que é supremo afecto, e inteligência simples, e ápice do espírito, e centro oculto da alma. Com dificuldade se consegue convencê-los de que existe em nós tal centro .... Vale mais acudir uma só vez perfeitamente a este centro e ao próprio Deus do que muitas outras obras e exercícios: isto pode bastar para saldar muitos anos perdidos. Brota deste fundo a fonte da água que leva à vida eterna .... Não devemos cessar a nossa

no limiar do caminho da perfeição (1). Não seria possível compreender-lhe a doutrina, se se olvidasse a tese da contemplação sem imagens e da união sem meio (2). Até nas bases ascéticas se inclina em sentido que confere com o dos mestres renanos. Tal é o caso da meditação dos benefícios de Cristo, mais voltada para a edificação do espírito que para a austeridade da vida (3). E poderia soar a falso, fora desse horizonte, a posição que toma na matéria da justificação (4).

* * *

O papel da espiritualidade italiana na formação do sentimento religioso da nossa gente não foi menos extenso nem menos profundo que o da mística do Norte. Exerceu-se principalmente, do ponto de vista que por agora nos interessa, através de S. Boaventura (5) e seus discípulos: a Beata Ángela de Foligno, Fr. Jacques de Milão, Fr. Jacopone da Todi, e Fr. João de Caulibus; de Savonarola, Catarina de Sena, Battista de Crema e Serafino de Fermo; e, enfim, de Catarina de Génova.

---

oração, enquanto não merecermos beber dessa fonte, pois assim que bebermos dela uma gota que seja, não mais teremos sede das coisas criadas, mas tão só de Deus e do seu amor» (*Institutio Spiritualis*, pp. 57-58).

(1) *Institutio Spiritualis*, p. 3v.

(2) V., no fim, a *Nota XXII*, n.º 2.

(3) Cfr. *Enchiridion Parvulorum*, in Opera Omnia, pp. 173-74; *Institutio Spiritualis*, pp. 44-45.

(4) «Nunca confies na tua diligência ou nas tuas forças, pois de ti nada de bom podes fazer, nem mesmo ter um bom pensamento; confia, sim, no auxílio poderoso da divina graça. Coloca toda a esperança de salvação mais na misericórdia e bondade de Deus, nos méritos, paixão, sangue e morte de Jesus Cristo, do que nas boas obras que fazes. Sabe que a satisfação do Senhor Jesus é imensa: a mínima gota do seu precioso sangue bastaria para limpar os pecados do mundo. Isto não obstante, com a maior diligência deves fazer boas obras, satisfazer pelos teus pecados e mortificar os vícios em todos os dias da tua vida» (*Tabella Spiritualis* in Opera Omnia, p. 633).

(5) Do verdadeiro e falso S. Boaventura. O Doutor Seráfico passou por autor da *Teologia Mística* de Hugo de Balma, do *De septem itineribus æternitatis* de Ludolfo de Biberach, do *Stimulus Amoris* de Jacques de Milão e das *Meditationes de Vita Christi* de Fr. João de Caulibus.

O grupo franciscano é numèricamente o mais considerável. A sua doutrina, tributária do platonismo mas presa também às virtudes e às criaturas, tinha um fundo ascético e poético importante. E isso tornava-a mais atraente e acessível que qualquer outra. S. Boaventura não a inventou totalmente. Encontrou antecedentes em Ricardo de S. Vitor e Hugo de Balma, ambos comentadores e discípulos do Areopagita. Deu-lhe porém a unidade estrutural e o acento afectivo que ainda hoje a caracterizam (1). A técnica afasta largamente a escola franciscana da escola neerlandesa. Mas a diferença de processo e de incidência não exclui as inspirações comuns. E foram justamente as inspirações comuns que cruzaram e fundiram os elementos das duas escolas em obras como as de Hárfio, Ésquio, Ossuna e Laredo.

A actividade editorial portuguesa do século XVI testemunha claramente o apreço em que o Doutor Seráfico era tido entre nós. E pode supor-se, sem risco apreciável de erro, que as edições espanholas, quer de S. Boaventura, quer dos seus continuadores, alimentaram também a nossa espiritualidade (2). As citações dos tratadistas franciscanos são frequentes na pena de alguns escritores como, por exemplo, Francisco de Sousa Tavares, — e a inspiração seráfica anima obras de larga repercussão como a *Inocentíssima Morte e Paixão* de Fr. António de Portalegre.

A influência directa de S. Boaventura entre a nossa gente não foi, decerto, menor que a dos seus discípulos. As traduções e numerosíssimas edições das suas obras, que ainda hoje se conservam nas bibliotecas públicas, dão testemunho suficiente do apreço em que era tida a

---

(1) Pourrat, *ob. cit.*, vol. 2.º, pp. 264-77; Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, pp. 396-413.

(2) Além das edições feitas em Portugal, especificadas na *Nota XIV*, n.º 1, anotaremos as seguintes: *Espejo de Disciplina* (Sevilha, 1502), *Meditaciones sobre la Vida de Cristo* (Valhadolide, 1512), *Contemplación de la Vida de Nuestro Señor Jesus Christo* (Medina del Campo, 1542, BPE) e *Forma de los Novicios* (Sevilha, 1497, 1520 e 1528, BPE), todos do Pseudo-Boaventura; *Soliloquio* (Sevilha, 1497 e 1528; Burgos, 1517; Alcalà, 1525) e *Arbol de Vida* (Sevilha, 1497 e 1528), ambos de S. Boaventura; *Estímulo de Amor* de Fr. Jacques de Milão (Burgos, 1517; Logronho, 1529, BPE; Baeza, 1551); *Libro de Santa Ángela de Fulgino* (Toledo, 1510). Cfr. A. López, *San Buenaventura en la Bibliografía Española*, Madrid, 1921. — O

lição do ilustre doutor. A vasta rede de estabelecimentos franciscanos existente no país e a assiduidade dos seus membros no confessionário e no púlpito dava aso a uma acção extensa e profunda sobre a sensibilidade religiosa do povo português. E o preceptorado do mestre seráfico não foi estranho, evidentemente, a essa acção.

S. Boaventura professou nos seus livros uma pedagogia ascético-mística que nos parece caracterizar-se por três notas de base: o método afectivo, o princípio da iluminação e a devoção à Paixão de Cristo (1). Qualquer que fosse o fundo da sua concepção teológica (2), certo é que as preferências platónicas e agostinianas do Santo, a técnica afectiva da edificação espiritual e a teoria do êxtase (3) se prestam a confundir-lhe o pensamento com o de certos místicos do Norte. Isso e a tese aparente do universalismo místico (4) explicam a sugestão da escola franciscana sobre os grupos de formação germânica e tendência iluminística, mesmo que não se trate do iluminismo condenado pela Inquisição.

Esta sugestão sofria, no entanto, o correctivo de duas forças poderosas: o lastro ascético do franciscanismo e a devoção à Paixão de Cristo. A tradução da *Árvore da Vida* de S. Boaventura (5) pôs na mão da nossa gente piedosa um meio excelente de meditação dos sofrimentos do Senhor segundo o método das elevações afectivas. Juntamente com as *Meditationes de Vita Christi,* parte das quais saiu aliás da pena do Doutor Seráfico (6), contribuiu para que não se perdesse a prática

---

Espejo de Disciplina, foi escrito pelo franciscano Bernardo de Besse, e a *Forma de los Novicios* pelo seu confrade Davide de Auguesburgo. — Supomos que as *Meditaciones* e a *Contemplación* são traduções do texto de Fr. João de Caulibus. Este texto saiu ainda, em versão castelhana, dos prelos de Saragoça, em 1556, e de Valencia, em 1580; em versão latina, de Monserrate, 1498; e em versão catalã, de Monserrate (?), 1500 (?).

(1) Cfr. E. Longpré, *La theologie mystique de Saint Bonaventure* in Archivum Franciscanum Historicum, t. 14.º, pp. 36-108.

(2) Cfr. M. J. Congar, DTC, s.v. *Théologie*, t. 15.º, p.te 1.ª, cols. 392-97.

(3) Cfr. Fr. León Amorós, *Obras de San Buenaventura*, t. 1.º, pp. 147-50.

(4) Cfr. Étienne Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, p. 436-39.

(5) V., no fim, a *Nota XIV*, n.º 1.

(6) Cfr. Amorós, *ob. cit.*, pp. 61-62 e 75-76.

de fazer da Humanidade de Jesus um degrau para subir à contemplação da sua Divindade, contrabalançando na sedimentação da espiritualidade lusíada o eclipse da *Vita Christi* do Cartusiano (1).

Um dos canais da influência franciscana na espiritualidade portuguesa foi o *Estímulo do Amor Divino* de Fr. Jacques de Milão, atribuído durante muito tempo a S. Boaventura. Saiu no idioma nacional, das oficinas de Germão Galharde, em 21 de Janeiro de 1550, com a

---

(1) Parece averiguado que as *Meditationes de Vita Christi* não sairam da pena de S. Boaventura, embora se nos afigure um tanto discutível a opinião que as atribui a Fr. João de Caulibus. A obra, que nós saibamos, não teve qualquer edição no nosso país. A sua influência deve, contudo, ter sido apreciável, quer através das edições espanholas (vid. *supra*, p. 266, nt. 1), quer mesmo através dos textos latinos. Uma das personalidades que a sofreu foi Gil Vicente na *Farsa de Inês Pereira* (cfr. I. S. Revah, *Un tema de Gil Vicente*, pp. 417-25). O autor das *Meditações* cita constantemente S. Bernardo, mas a sua alma franciscana revela-se com firmeza, seja na concordância da contemplação com a acção, seja no interesse com que toma parte nas controvérsias doutrinais da Ordem, nomeadamente nas da pobreza, da nudez dos pés e das observâncias exteriores. Quem o lê, adivinha-lhe um objectivo e uma técnica de base, que fizeram fortuna pelos tempos fora: a familiaridade, a confiança e o amor a Cristo. É nessa familiaridade, confiança e amor que reside a verdadeira salvaguarda do cristão contra as imperfeições e o pecado, e é dela que se deve partir para os estados místicos: «A meditação frequente, habitual, da vida de Cristo une a alma a Jesus numa familiaridade, numa confiança e num amor tais, que ela desestima e até desdenha tudo o resto .... E na meditação inflama e anima o coração a imitar, a adquirir, as virtudes do Senhor. É desse modo que alguns têm chegado, sem estudos, ao conhecimento dos grandes e profundos mistérios de Deus. De onde julgais vós que S. Francisco de Assis recebeu uma tão grande abundância de virtudes, uma tão grande perspicácia para descobrir os laços do inimigo e dos vícios, senão da meditação familiar e prolongado do seu Senhor Jesus?» (*prólogo*). O primeiro degrau dessa escada, por onde se sobe à contemplação dos perfeitos, é a Santa Humanidade — e por isso ela é a principal matéria da exposição de de Caulibus (cfr. caps. 50.º e 100.º). A meditação, tal como este a concebe e como o Cartusiano a desenvolverá, é um exercício que põe em movimento os recursos da imaginação, para através desta despertar as outras faculdades da alma e, muito especialmente, o mundo dos afectos, de que nascem os sentimentos de compunção e os desejos de imitar a Cristo: «Contarei as cenas como se fossem actuais ...., reconstituindo-as pela imaginação .... Se o meu texto não puder provar-se pela Escritura, considerai-o exigido por uma devota meditação.... Pela vossa parte, ouvi-o como de vossos ouvidos; vêde-o como de vossos olhos; com todo o afecto da vossa alma,

aprovação de André de Resende em nome do Cardeal D. Henrique (1). O seu conteúdo confirma o elogio do tradutor, quando narra no proémio as excelências do amor divino e convida a trocar por elas os «falsos contentamentos» do mundo (2). Poucas vezes se escreveu com mais ternura acerca dos sofrimentos de Jesus do que neste livro.

Fr. Milão ensina o homem a unir-se amorosamente com Cristo

---

com diligência, com deleitação, com aplicação, pondo de lado todos os outros cuidados e ocupações» (*prólogo*). O sistema especulativo da antiga espiritualidade cede, portanto, o passo à via afectiva. Não que de Caulibus despreze o valor das ideias para a vida e processos do espirito: a importância concedida às «autoridades» e «moralidades» bem o prova; mas porque considera tudo isso um preliminar da oração, uma actividade preparatória desta: «As considerações morais que inseri nesta obra para vossa instrução, não se destinam a servir de tópicos de meditação, salvo se o pensamento de tal virtude a praticar ou de tal vício a corrigir se tornar, por si mesmo, presente ao vosso espírito. Para a meditação, escolhei uma hora tranquila. Durante o dia, podereis avivar a aplicação moral, rever os textos e assimilá-los» (cap. 100.º). As *Meditationes* foram um dos factores mais poderosos da literatura cristã para a divulgação da devoção à Humanidade de Cristo. E isto, quer pelo seu assunto, como já dissemos, quer pela sua doutrina: «É pela contemplação da Sagrada Humanidade que deveis começar, se quereis subir mais alto.... Não espereis elevar-vos algum dia em espírito até à sublimidade de Deus, se não fizerdes primeiro um longo e acurado exercício desta doutrina» (cap. 50.º); «A meditação da vida de Cristo não é apenas um alimento saboroso: prepara um alimento mais forte. Aqui medita-se o que o Senhor fez na sua carne; é porém mais sublime contemplá-lo no seu espírito. Eis a escada para subir até lá, mas é preciso dar tempo ao tempo para tanto» (cap. 100.º). A *Vita Christi* do Cartusiano representa, neste ponto, um progresso importante sobre o sistema das *Meditationes*, pois não se limita a mostrar-nos em Jesus o homem: leva-nos frequentemente a ver mais a Divindade que a Humanidade do Senhor. E um progresso importante representa também a *Imitação* de Tomás de Kempis, na medida em que nos ensina não só a amar o Senhor e a compadecer-nos dele, mas também a imitá-lo, e em que faz do último tópico o elemento capital da nossa devoção a Cristo. O processo, no entanto, é sempre o mesmo: introduzir a alma na intimidade de Jesus.

(1) O livro já corria anteriormente, manuscrito, em «linguagem» (nacional?), segundo uma verba do testamento do Infante Santo (apud J. Soares da Silva, *Memórias de D. João I*, t. 4.º, p. 150). Cfr. Esteves Pereira, in *Boletim da 2.ª Classe*, t. 4.º, pp. 438-47).

(2) «.... não devemos curar dos falsos contentamentos, tão prejudiciais enganos; antes com todas as forças os deixar e procurar o amor divino, não para proveito próprio, porque ainda não o querer é muito maior, mas por devermos amar

Crucificado, instalando-se pela mente nas suas Chagas e aprendendo a compadecer-se dele interiormente (1). E ensina-o depois a tirar fruto espiritual da meditação da Paixão (2), considerando nela os dons do Espírito Santo, as bemaventuranças, os mandamentos, as obras de misericórdia, os atributos de Deus, etc. (3). O cristão acostumar-se-ia assim a andar na presença de Deus, mesmo através das actividades temporais (4). Para atingir o cume da contemplação, precisaria, no entanto, de praticar ainda o perfeito aborrecimento de si próprio e de se habituar a só aspirar a Deus (5). Se depois de conseguido tudo isto, persistir sem recaída no caminho iniciado, chegará bem depressa ao «cume do monte de Deus», ao repouso «da contemplação» (6), que é o termo de toda a vida mística.

O *Estímulo do Amor Divino* integra-se, por muitos lados, no movimento geral de pietismo. A sua meditação da Paixão tem aspectos que a aproximam dos *Exercícios* de Ésquio e dos outros atribuídos a Taulero. E pela chamada de elementos doutrinais, lembra o sistema especulativo do Pseudo-Denis e dos místicos germânicos. É porém a referência à prática segundo o espírito e a permanência do esforço interiorista que melhor situa a obra no âmbito do pietismo.

---

assim quem é tão digno de ser amado, e para fazer a vontade a quem tanto nos amou» (*Estímulo do Amor Divino*, proémio).

(1) Cfr. *Estímulo*, caps. I e II da 1.ª parte.

(2) A Paixão deve ser meditada tendo em vista: 1) imitá-la; 2) compadecer-se dela; 3) admirar-se dela; 4) alegrar-se por ela; 5) transformar-se nela; 6) descançar nela (*Estímulo*, pp. XV-XX).

(3) Cfr. *Estímulo*, caps. VI a X da 1.ª parte.

(4) «O servo de Deus não deve cuidar, falar ou obrar cousa alguma senão como se estivesse diante de Deus e o visse» (*id.*, p. LXXVI). «.... não desejes possuir senão a Deus, e tudo o que tiveres ou se te oferecer ou vires ou ouvires nomear que não for Deus, de tudo deves fazer tão pouca conta como de cousas mui leves e que leva o vento» (*id.*, p. LXXXVI). Cfr. pp LV†V e LXII†V-LXIII.

(5) «.... se muda o homem em Deus quando escolhe e deseja ser aborrecido e só amar a Deus e não ter afeição a outra cousa senão só a Ele, e Ele só está em seu desejo, e de nenhuma outra cousa faz conta senão de Deus, e totalmente deseja que por si e pelos outros seu Deus e Senhor seja honrado» (*id.*, p. LXXXVI†V). Cfr. pp. LXVI-LXXVIII.

(6) *Estímulo*, pp. LXXXVIII-LXXXIX†V.

Coincidem no mesmo sentido, a despeito do estilo e do tom tão diferentes em que foram escritas, as laudes de Fr. Jacopone da Todi (1). A sua poesia brota da pura abundância do coração, absorve-se nas elevações espirituais, deixando em lugar bastante secundário a exposição de conteúdo doutrinal. Ensina, todavia, o desprezo da ciência deste mundo (2) e faz com indignada veemência a crítica do papado e do clero (3). Os problemas da ascética, nomeadamente a guarda dos sentidos e a emenda da vida, são abordados com alguma frequência, embora sem preocupação didáctica. O predomínio pertence, porém, às questões da mística. Fr. Jacopone compraz-se especialmente na «diferença entre o verdadeiro e o falso amor e entre a ciência adquirida e a ciência infusa», na «diversidade de contemplações da Cruz», nos graus do amor divino, sua perda e reconquista pela alma, nos estados e efeitos da «santa nichilità», e outros temas a estes semelhantes (4). A presença de Cristo tempera, por assim dizer, o espiritualismo desincarnado de alguns poemas. Não é o Cristo da história, a Humanidade do Senhor, que o «jogral de Deus», como no tempo lhe chamaram, invoca de preferência. É principalmente o Cristo místico que ele canta e recorda nos seus versos, para nos dizer «como Cristo se lamenta do homem pecador», «como Cristo se repousa na alma ornada de virtudes», «como a alma deseja morrer com Cristo», «como é suma sabedoria ser reputado louco por amor de Cristo», «como se deve amar Cristo liberalmente», etc. (5).

Não estamos em condições de definir o influxo do trovador franciscano no sentimento religioso dos seus confrades portugueses do século XVI e do laicado que gravitava à volta destes. A ausência de sugestão sobre Fr. Agostinho da Cruz, cuja inspiração, tìpicamente boaventuriana e minorita, está centrada sobre a Humanidade de Cristo,

---

(1) Servimo-nos da edição de Giovani Ferri, *Le Laude secondo la stampa fiorentina de 1490*, Bari, 1915.

(2) Cfr. o cântico da conversão, segundo a tradução de Fr. Marcos de Lisboa, *Crónicas dos Frades Menores*, p.te 2.ª, pp. 273v-74.

(3) *Le Laude*, n.os 50 a 58.

(4) *Le Laude*, n.os 34, 74-82, 87-95.

(5) *Le Laude*, n.os 26, 71, 83-85.

a glória de Nossa Senhora e dos Santos e a revelação de Deus na natureza, não exclui que outros observantes e capuchos, mais inclinados à tradição dos «espirituais», admiradores de Taulero e Henrique Hierp, o tivessem em bom apreço. As referências elogiosas de Fr. Marcos de Lisboa nas *Crónicas dos Frades Menores* e a tradução de alguns dos seus poemas (1) — não deixaram de concorrer, por certo, para a sua popularidade. Ainda assim, propendemos a crer que ela não terá sido muito grande, dado o silêncio dos livros e documentos a seu respeito.

A meio caminho entre a escola franciscana, que acabamos de estudar, e a escola dominicana, a que já nos referiremos, ficam as duas Catarinas, a de Sena e a de Génova, cujo papel na formação do sentimento religioso em Portugal não deve ser menosprezado. O *Diálogo* (2) da primeira foi apreciadíssimo nos meios iluminados, sendo de crer que também tivessem corrido nos círculos afectos aos franciscanos e dominicanos as *Obras, Epistolas y Oraciones* (Alcalá, 1512) e a sua *Vida y Milagres* (Alcalá, 1511) traduzida por Fr. António de la Peña (3). As bibliotecas públicas do país ainda conservam exemplares destes livros, e a sua influência em Fr. Luís de Granada é palpável. O *Diálogo* propõe à alma o recolhimento no interior de si mesma, como caminho próprio para se conhecer e melhor conhecer em si a bondade de Deus (4).

---

(1) São os seguintes os poemas traduzidos: 1) *Como se converteu o bemaventurado Jacopone a deixar o mundo e entrar na religião de S. Francisco;* 2) *Da perfeição da santa pobreza, distinta por três graus;* 3) *Que cousa é a unção do Espírito Santo;* 4) *Da alma que começou a gostar quão suave é o Senhor;* 5) *Contenda da alma com o corpo;* 6) *Como o pecado sensual entra pela vista e acaba na obra da sensual tentação;* 7) *Como o pecador pela razão se traz à penitência;* 8) *Do que não tornou em sua vida o mal ganhado;* 9) *Como se deve buscar Jesus Cristo sobre todo o deleite;* 10) *Que só o verdadeiro amor sempre adquire grandes riquezas;* 11) *Da encarnação do verbo divino* (Fr. Marcos de Lisboa, *ob. cit.*, pp. 273v-80). Os poemas de Fr. Jacopone foram reeditados por Fr. Marcos na colectânea *Cantos Morales, Espirituales y Contemplativos*, Lisboa, 1576.

(2) É, como se sabe, um escrito de carácter profético em que se trata da discrição espiritual, dos caminhos de salvação do mundo, da reforma do clero e da providência de Deus. Foi traduzido pelo P.e Penha e incluído nas *Obras*.

(3) Sobre a génese e significado das traduções e personalidade de Peña, veja-se Beltran de Heredia, *Corrientes*, pp. 13-14; *Reforma*, pp. 131-33.

(4) *El Diálogo*, p. 175.

A oração é o meio adequado para o conseguir (1); as penitências exteriores não são o fundamento, mas um mero instrumento da santidade (2). A Santa não quer desvalorizar deste modo, está bem de ver, as asperezas e observâncias exteriores. Quer, no entanto, acentuar que o acesso à perfeição está aberto a todos os fiéis, eclesiásticos ou leigos, vivendo nos mosteiros ou no mundo (3). E entende, por outro lado, que a prática religiosa deve ser elevada acima do formalismo exterior e dos sentimentos mesquinhos em que tantos fiéis a envolvem (4). A oração vocal é só o simples rudimento da piedade (5). A piedade autêntica

---

(1) *Idem*, p. 176.

(2) «Quiero que las obras de penitencia y otros ejercicios sean tenidos como instrumentos y no como principal objeto de vuestro deseo .... En modo alguno conviene que el principio y fundamento de la santidad se ponga en la penitencia o en cualquier otro acto corporal exterior .... No obraría mal quien por justas razones no pudiera hacer obras de penitencia exterior y praticara sólo la virtud de la caridad sazonada con la luz de la verdadera discreción» (*Idem*, pp. 200 e 202; cfr. pp. 376 e 382-83).

(3) «Yo no soy aceptador de personas ni de estados, sino de santos deseos. En cualquier estado que la criatura elija, tenga buena y santa voluntad, y me será agradable, ... aunque, ciertamente, es mayor perfección y más agradable a mí el elevarse en espíritu y de hecho por encima de las cosas del mundo» (*idem*, p. 276). «Esto es lo que debeis hacer, sea cualquiera el estado en que os encontreis, porque en ninguno puede haber excusa, como si no pudiera o debiera hacerlo. Por el contrario, puede y debe hacerlo, y a ello está obligada toda criatura racional. Nadie puede excusarse diciendo: «La situación en que me encuentro me lo pide», «Tengo hijos y otros estorbos del mundo, y por esto me retraigo de seguir este camino» .... No he creado yo las cosas ni os las he dado para que en ellas hallaseis la muerte, sino para que os den la vida» (*idem*, p. 290).

(4) «.... el temor servil no les basta para darles la vida perdurable. El amor, junto con el santo temor, sí, es suficiente, porque la ley está fundada sobre el amor y el santo temor. La ley del temor es la ley antigua.... La ley del amor es la ley nueva» (*idem*, p. 292).

(5) «.... no pienses que se recibe todo este ardor y alimento de esta oración por la sola virtud de la oración vocal, tan común a tantas almas, que la hacen consistir más en palavras que en amor. Parece que no se fijan más que en decir muchos salmos y muchos padrenuestros. Y, cumplido el número que se habían propuesto, no piensan ya en otra cosa. Como si todo hubiera terminado en la oración con orar vocalmente .... Debe el alma, para no caer en la ociosidad cuando todavía es imperfecta, ejercitarse en la oración vocal. Pero no debe praticarla sin la mental»

e forte tem as suas amarras na presença de Deus na alma e na presença constante da alma a Deus (1). E essa presença, que pode ir ao ponto de criar uma como que imunidade às motivações de imperfeição ou de precipitação moral (2), tem a sua fonte na oração mental. Catarina está longe, porém, da teoria da impecabilidade (3) — e a doutrina que expõe é inabalàvelmente ortodoxa.

Quanto a Catarina de Génova, corria entre nós em letra de forma, desde 1564 (4), acompanhado do *Tratado do Purgatório* e do *Diálogo da alma e do corpo*, o livro da *Vida admiravel da Bẽavẽturada Catherina de Genoa, e de sua sctã doctrina*. A sua lição foi muito seguida nos meios ligados aos capuchos e iluminados, como adiante se verá.

Não pudemos consultar este último livro, minuciosamente descrito

---

(*idem*, p. 306). «.... si no mira a otra cosa que a llenar un número de fórmulas que se han propuesto, no llegará nunca [a la oración mental perfecta]. Como si por la oración puramente vocal deja la mental. Es, a veces, el alma tan ignorante, que, habiéndose propuesto rezar un número determinado de oraciones vocales, renuncia a mi visita .... Desde el momento en que el espíritu siente que vengo a visitarle .... debe abandonar la oración vocal. Luego, pasada esta oración mental, si tiene tiempo, puede reanudar lo que se había propuesto rezar; pero si no tiene tiempo, no tiene su espíritu porqué preocuparse, ni afligirse, ni turbarse. Así debe obrar, a no ser que se tratase del oficio divino, que los clérigos y religiosos estan obligados a rezar» (*idem*, p. 308).

(1) «.... estas almas [de los perfectos] arrojadas en el horno de mi caridad, sin que nada de ella reste fuera de mí..., nadie hay capaz de tomarlas y arrancarlas de mí y de mi gracia, porque están hechas una cosa conmigo, y yo con ellas. Y jamás de ellas me aparto por este sentimiento de mi presencia. Mas su espíritu me siente siempre consigo, mientras que en los otros, menos perfectos, te dije iba y venía .... Estos perfectos jamás pierden el sentimiento de mi presencia. Pero ...., porque el alma, atada todavía al cuerpo, no es capaz de recibir continuamente la unión .... me substraigo de ella, no en cuanto al sentimiento ni en cuanto a la gracia, pero sí en cuanto a la unión» (*idem*, pp. 332-33).

(2) «Se revistió [el alma de los perfectos] de la doctrina de Cristo crucificado. La estrechó consigo tan fuertemente, como El te manifestó, que jamás nadie se la pudo arrebatar; ni las tentaciones del demonio ni el aguijón de la carne que muchas veces le combatía.... Ni por las tribulaciones ni por cosa alguna que le sucediera se despojaba del vestido de Cristo crucificado» (*idem*, p. 338).

(3) «Nadie hay en este mundo tan perfecto que no pueda elevarse a una perfección mayor» (*idem*, p. 492).

(4) V., no fim, a *Nota XIV*, n.º 1.

por Sousa Viterbo (1) e cujo interesse se afigura enorme. Mas supomos, à vista das censuras de Fr. Luís da Luz, reitor do colégio universitário da Ordem do Carmo em Coimbra, e de Fr. Martinho de Ledesma, que a versão portuguesa é bastante fiel ao original italiano (2). A avaliar por esse índice, a biografia da Santa continha uma larga série de proposições susceptíveis de interpretação em sentido beguíno ou iluminado, ou ainda, como pretende o censor, em sentido luterano, quer dizer, erasmista ou luterano (3). Isso explicaria o êxito da obra nos meios populares e noutros com eles ligados, como teremos ocasião de ver em capítulo subsequente.

A doutrina espiritual da Santa de Génova está dominada pela ideia-mestra do amor puro e sem mistura de consolações ou gostos espirituais (4). Supõe uma mortificação completa da vontade e dos afectos, ao ponto de não se querer senão o que Deus quer e de não se amar senão por amor de Deus (5). Só assim se realizam as condições preliminares da contemplação do Verbo Divino com aquele «amor puro, simples e nítido» que Ele nos recomenda (6). Mas, «depois de a despojar do mundo, da carne, dos bens, dos exercícios, das afeições e de todas as coisas — Deus exceptuado — o Senhor quer ainda a criatura despojada de si própria e o espírito separado da alma» (7). O entendimento, a memória e a vontade, submersos no «mar do divino amor», encadeados e, por assim dizer, postos fora das condições naturais da alma, calam-se então, dando lugar à «nudez absoluta do espírito» (8).

A espiritualidade da grande mística foi influída, se não nos enganamos, pela dos mestres do Norte. O seu vocabulário e a técnica das

---

(1) *O Movimento tipográfico em Portugal*, in *Instituto*, vol. 69.º, pp. 282-83.

(2) As censuras conservam-se no AN, Inq. de Lx.ª, *Cadernos do Promotor*, vol. 14.º (n.º 113), fls. 139-49.

(3) V., no fim, a *Nota XV*.

(4) «Por mim não aspiro senão ao amor puro e nu, que não ligar a nada que lisonjeie o gosto ou os sentimentos corporais ou espirituais» (*Dialogues*, p. 253; cfr. pp. 251 e 258).

(5) *Dialogue*, pp. 261 e 268.

(6) *Dialogue*, pp. 285 e 306.

(7) *Dialogue*, pp. 273-74.

(8) *Idem*, pp. 251, 275 e 334-40.

purificações interiores lembram muito os livros deles. E a teoria do recolhimento pela aniquilação do amor próprio e da ardência contínua da alma recolhida no seu íntimo em divino amor recorda também os nórdicos (1). O *Tratado do Purgatório* é um verdadeiro cântico das grandezas da «essência divina» e da maravilha purificadora da sua acção nos espíritos. O papel que desempenhou entre nós, permite-nos considerá-la uma das inspiradoras da nossa piedade popular sobrerrogatória.

Mas a corrente italiana de maior repercussão nos nossos meios intelectuais pietistas foi a que vem de Savonarola, passa por Fr. Battista de Crema e cristaliza em Serafino de Fermo. Já nos referimos genèricamente ao papel desta corrente na formação da nossa espiritualidade, ao tratarmos do movimento de reforma da Ordem Dominicana. Daremos agora algumas referências complementares que alargam e precisam a sua perspectiva.

Savonarola foi profusamente impresso nos prelos espanhóis e alguma coisa, mas relativamente pouco, nos portugueses (2). As suas obras circularam com uma certa intensidade no meio nacional, a avaliar pelos exemplares que ainda restam nos estabelecimentos oficiais (3).

---

(1) *Idem*, p. 268.

(2) Cfr. Bataillon, *Sur la diffusion des œuvres de Savonarole*, pp. 93-103. — O *Tratado dos Votos* saiu dos nossos prelos, pela primera vez, em 1556, juntamente com a parte 1.ª do *Guia de Pecadores* de Granada. Reimprimiu-se depois, com o *Tratado de la Oracion* de S. Pedro de Alcântara em Lisboa (vid. supra p. 154, nt. 4). Nesta edição, vem acompanhado de uma *Doctrina del mismo .... a una noble señora*. Antes — em 1532, segundo parece — saira em Lisboa a *Devotissima exposicion sobre el psalmo Miserere mei Deus* (Bataillon, *Sur la diffusion cit.*, p. 98).

(3) A data de algumas edições estrangeiras conservadas na BNL assim o parece indicar: 1) *Prediche devotissimi e pieni de divini mysterii* (Ferrara, 1513) — colecção de práticas quaresmais, terminando com a *Defensione del predetto contra li caluniatori;* 2) *Libri .... de simplicitate Christianae Vitae* (1517), a que se seguem as exposições sobre os salmos *Misere mei Deus, Qui regis Israel* e *In te Domine speravi* e uma *Expositio orationis dominicae;* 3) *Espositione .... sopra il psalmo Miserere mei Deus, con altre sua opere* (Veneza, 1535), isto é, com as exposições sobre o *Pater Noster* e os salmos *In te Domine* e *Qui regis*, e os diálogos *Della Verità Prophetica* e *Solatio del mio viagio;* 4) *Prediche .... sopra l'Esodo e questi salmi: In exitu Israel, Qui habitat, In Domino confido, Qui confidunt in domino, Quam diluta tabernacula* (Veneza, 1540), que termina com uma *Esortatione fatta al popolo fiorentino;* 5) tratado *De Veritate Fidei, Expositio ac Meditatio in Psalmum Miserere, Expositio ac*

Uma delas inclui, mesmo, no princípio, elogios da vida e obra do frade condenado (1), e outras publicam a defesa da sua inocência. Era natural, portanto, que sugestionasse os nossos escritores afectos à escola pietista. E de facto assim sucedeu. Falaremos, em devido tempo, da sua influência sobre Fr. Luís de Granada e Fr. Juan de la Cruz. Vimos já o apreço que mereceu a Fr. Valentim da Luz e Rui Pereira da Câmara (2). A sua atracção exerceu-se também sobre Jorge de Montemor, cujas paráfrases do salmo *Miserere mei* e do *Pater Noster* receberam a inspiração das meditações savonarolianas (3), e ainda

---

Meditatio in Psalmum In te Domine (Basileia, 1540); 6) *Prediche .... sopra li salmi e molti altre notabilissimi materie* (Veneza, 1543), que inclui comentários a Lucas, Mateus e Marcos e, no fim, a *Defentione de frate Hyeronimo;* 7) *Molti devotissimi trattati .... Ne i quali vi sono aggionto le sue quatro espozitioni del Pater Noster, e una sua prediche dell'arte del ben morire* (Veneza, 1547), doado à Cartuxa de Scala Cœli por D. Teotónio de Bragança; 8) *Las obras que se hallan romançadas* (ed. de Aldo Manúcio), que contêm as exposições sobre o *Pater Noster* e os salmos *In te Domine, Miserere* e *Qui regis,* e, ainda, o tratado *El triunfo de la Cruz.*

(1) Fr. Lucas Betini, por exemplo, faz partir dele o movimento de renovação religiosa e afirma que, «pela santidade da vida, pela sua celestial doutrina, pelos frutos excelentes e obras grandes que fez em vida, assim como pelos milagres estupendos depois da morte, se tornou notório a toda a Cristandade» (*Prediche .... sopra li salmi,* proémio, p. II). — Fr. Lucas teve uma das suas obras inscrita no índice expurgatório de 1564 (p. E III). O seu título — *Oracolo della rinovazione della Chiesa,* parece sugerir uma inspiração savonaroliana.

(2) Vid. supra pp. 233, nt. 2; e no fim a *Nota IX,* n.º 4. — O texto dos sermões assim como o do comentário sobre S. João, em poder de Câmara, era provàvelmente em italiano, tal como o comentário sobre o livro de Job. O comentário sobre S. João não teve edição espanhola; e só em 1556 é que as *Homilias* viriam a aparecer em Salamanca.

(3) Cfr. Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme,* pp. 199-200 e 205-216. — Montemor esteve em contacto com os dominicanos hurtadistas espanhóis, como resulta da dedicatória do *Segundo Cancionero Spiritual* (Antuérpia, 1558), e nunca o perdeu com a Corte portuguesa onde foi criado. A sua *Exposição sobre o Psalmo* 86 (Alcalá, 1548) é dedicada à Infanta D. Maria e o *Diálogo Spiritual* (cfr. M. Martins in *Brotéria,* vol. 43.º, p. 401) é dedicado a D. João III. Este último texto, obra da verde mocidade, não é de tão nítida filiação savonaroliana. Em todo o caso a inspiração do *Frate* não se afigura de excluir em passos como o citado por M. Martins sobre a preferência do conhecimento experimental (místico) ao racional (escolástico) de Deus (*idem,* p. 403). A sugestão dos místicos do Norte podia explicar igualmente a posição de Montemor, tanto mais que noutros passos (*Diálogo,* fls. 85,

sobre Gil Vicente, que tão mal compreendido tem sido pela pertinácia com que o têm desenquadrado do espírito das dissidências reformistas pré-lateranenses (1). Atingiu, enfim, outro personagem da mesma época, Fr. Diego Ximenez Arias, da Ordem de S. Domingos, amigo e correligionário de Carranza, segundo parece. É verosímil que as obras do pregador florentino em espanhol, que a Inquisição, mais tarde, encontrou no seu espólio, as tivesse levado consigo de Lisboa, onde residira anos antes (2).

O savonarolismo andou no ar em Portugal desde a vinda dos reformadores dominicanos espanhóis. Com muita probabilidade, a *Devotísima Exposición sobre el Salmo Miserere,* o *De Simplicitate Vitae,* o *Tratado de los Votos,* o *Libro de la Humildad* e outros escritos, já editados na Espanha, passaram, desde então, a correr mais intensamente na nossa terra. A sua mensagem, no que tem de mais essencial — o princípio da austeridade, a reforma da Igreja, a piedade interior e visionária —, coincide pròximamente com a de Santa Catarina

---

89-91, etc.) usa uma linguagem — mortificação, desnudez, quietude — que faz lembrar a de Taulero e Hárfio. A influência do Humanismo piedoso, se não a do próprio Erasmo, não é também de esquecer. Pode surpreender-se em passos como este: «.... puesto casso q̃ resido en palacio, entre caballeros y damas y no en monasterio entre Religiosos y theologos nunca esto a sido parte para estorvar me el exercicio y lection de la sagrada escriptura A quien desde mi niñez he sido afficionado. Por q̃ no tã solamente he hallado en ella consolacion spiritual mas aun me Recreava el entendimy.º y la tenia por una corte o por un palacio del mas alto y mas excelente principe del mundo» (*Dialogo,* Al lector). Pode ter a mesma origem a inspiração bíblica da obra, patente sobretudo na 2.ª parte, e a aplicação à Igreja da imagem paulina do Corpo Místico (*idem,* p. 48).

(1) Cfr. Bataillon, *ob. cit.,* pp. 201-204, sobre as relações de G. V. com Savonarola.

(2) Fr. Diego já estava incorporado no Convento de S. Domingos de Lisboa quando chegou o reformador Salinas. Daí datou (20 de Agosto de 1551) a dedicatória do *Sermon de la Magdalena* ao Bispo de Portalegre e, passados dias, a da *Exposicion del 4.º Psalmo Penitencial — Miserere Mei Deus.* Em 10 de Maio de 1552, dedicou a D. João III o seu *Enchiridion o Manual de Doctrina Christiana,* impresso em Lisboa, no mesmo ano, por Germão Galharde, que inclui em apêndice, além das duas obras primeiramente citadas, a *Summa de Doctrina Cristiana* de Fr. Domingos de Soto. O *Enchiridion* não contém tópicos que nos permitam estabelecer a sua filiação doutrinal savonaroliana. Em compensação, o gosto da ora-

de Sena e outros videntes domínicos. Além disso, contém acordes comuns à «piedade douta» dos fins do século XV. O sentido da interioridade na prática religiosa (1), o gosto da Escritura, a confissão da miséria humana e da misercórdia divina, o encarecimento do papel da Graça na vida do homem, o apelo à pureza de coração — eis alguns tópicos em que um Marsílio Ficino, um Picco della Mirandola, mesmo um Erasmo, não deixariam, até certo ponto, de se reconhecer. Assim o entenderam aqueles portugueses que fundiram no mesmo apreço Erasmo e o *Frate* — e os outros que o tomaram por veiculador da peste luterana (2).

Vêm desta linhagem, por intermédio de Battista de Crema (3), os

---

ção dominical e a hostilidade à prática supersticiosa (pp. 71-72) fazem pensar em Erasmo.

(1) As ideias de Serafino de Fermo, Luís de Granada, Sousa Tavares e outros sobre esta matéria foram preludiadas pelo profeta de Ferrara. O 2.º dos seus *Molti Devotissimi Trattati* é, justamente, uma apologia da oração mental. O escritor frisa bem «que a oração vocal sem a mental é de pouco fruto e que todo o cristão deve passar-se, quanto puder, para a oração mental e a contemplação divina» (p. 14); rejeita e refuta a opinião dos que aprovam «a prática malsã do povo cristão, dedicado ao culto exterior, a cerimónias e cantos, sem vislumbre de espírito» (p. 15); e sustenta que «a oração vocal sem a mental não é oração» (p. 17), que «a oração mental é melhor que a vocal» (p. 19). Noutro tratado, o 3.º da colectânea, faz uma apologia completa da prática em espírito (pp. 39-47).

(2) A desconfiança podia abonar-se com a simpatia de Lutero, que editou e prefaciou em 1523 a *Expositio Psalmi LI* (Miserere mei Deus), e dos anglicanos, que fizeram sair dos prelos ingleses, em 1538, a mesma obra.

(3) Não encontrámos, até hoje, rasto de uma influência directa de Gian Battista Carioni (Battista de Crema) na espiritualidade portuguesa. É verosímil, no entanto, que a tivesse tido, embora de segundo plano, pelo prestígio do seu nome e pela recomendação de Serafino de Fermo. O silêncio que os tratadistas dele fazem, pode explicar-se simplesmente, pela condenação de 1552. — Crema, como é sabido, teve um papel de importância na formação dos sentimento religioso em Itália. A sua acção não foi sem consequências sobre os Oratórios do Divino Amor, que tão decisivamente contribuiram para acender e renovar o culto eucarístico entre o povo italiano (P. Paschini, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, pp. 65 e 70). Como conselheiro espiritual de S. Caetano Thiene e de Santo António Maria Zaccaria, exerceu uma influência notável na renovação do congreganismo católico (P. Paschini *S. Caetano Thiene*, pp. 18-19 e 73-74; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, pp. 108-121, 197-200 e 420-68). Admirador de S. João Cassiano, foi um apóstolo

opúsculos de Serafino de Fermo, cónego regular, impressos em Coimbra, em 1551, com o título de *Tratados da Vida Espiritual* (1).

A colectânea compõe-se de seis opúsculos (2), qual deles o mais carregado de tensão ideológica. O seu fim, como se diz logo no título, é «ensinar o homem a subir do estado de pecado ao cume da perfeição». Quem o quiser atingir deve pôr a confiança mais na divina graça que no mérito das próprias obras (3).

A perfeição não é só para os eleitos, segundo Fermo. Todos os cristãos a podem alcançar — e os que desesperam dela pelo facto de continuarem pecadores, mau grado seu, ofendem gravemente a Deus (4). Esquecem que a tentação, obra do Demónio, subindo embora de ponto à medida que a alma se eleva, só rebaixa quando o consentimento,

---

incansável de comunhão frequente e de oração mental, tendo sido um dos mentores do corrente de espiritualidade interiorista. Faz, é certo, um apelo forte à vontade, à colaboração da liberdade com a Graça, mas nem por isso considera aos nossos méritos o factor principal na economia da salvação, e sobretudo preconiza uma espiritualidade do puro amor (cfr. *Della Cognitione et vittoria di se stesso,* IX, 7 3 8).

(1) Cada um dos tratados resume a opúsculo correspondente de Crema. A compendiação, obra de Fermo, foi publicada em Milão e Bolonha, simultâneamente, em 1538. A 1.ª edição espanhola, completa, é de Antuérpia, 1556. Antes, porém, saira em Valhadolid (1550), em tradução de Melchor Cano, um dos tratados — *Vitoria de si mismo.*

(2) Eis os seus títulos: a) *Libro de la conversión del pecador al amor de Dios;* b) *Tratado provechosísimo para la vida Cristiana* (*De la Vitoria de si mismo*); c) *Libro de la discreción;* d) *Espejo del alma;* e) *Tratado de la Oración;* f) *Cien preguntas con sus respuestas cerca de la oración* y *ejercicios espirituales.*

(3) «Mira así mismo si tienes alguna confianza en tus obras, sean cuan buenas quisieres o cuanto es posible, porque cierto es que no puedes tanto obrar cuanto eres obligado. Debes por cierto holgar de obrar siempre bien, mas no estribar en esto ni solamente echarlo de ver. Y si ello se te pone delante, conoce que aquellas obras que te agradan están llenas de imperfección, y semejantes a una puente quebrada, de quien nadie se confía, con temor del peligro» (*Espejo,* p. 57). Cfr. *Conversión,* pp. 1-4.

(4) «Conoced que aborrece Dios a los que no confían de E'l, y a los que en su servicio son de pequeño corazón .... La pusilanimidad se cubre con el manto de la humildad, y dice: yo no soy digno de tanta perfección, no merezco ser santo, conténtome con que Dios no me envíe al infierno, mis pecados merecen todo mal .... Si yo os dijese a cuan alta cumbre de perfección os convida Dios con todas vuestras

obra da vontade, rubrica os seus efeitos (1). E, além disso, desatendem a bondade divina, e como o pecado, em certo sentido, tem o papel do seu provocador (2).

O caminho para o cume da perfeição passa pelo purgatório dos vícios, especialmente os sete pecados mortais, não só nas suas formas consumadas, mas nas predisposições que a elas conduzem (3). E esta purificação não é ainda tudo; deve ir-se mais além — e renunciar a toda a propriedade de vontade, de interesse ou desejo, praticando a «voluntária obediência» e desnudando a alma do que quer que seja eu, mundo, homem, e não-Deus (4). O Cristianismo é um todo indivisível: quem não procura vivê-lo em absoluto, arrisca-se a nem sequer o viver em relativo. A vivência dos conselhos é, ao fim e ao cabo, um meio para observar os mandamentos — e a observância destes não é senão um caminho para a prática daqueles (5).

O Cristianismo deve ser praticado principalmente segundo o espírito (6). A sua prática cerimoniática serve mais a superstição

---

culpas, y aun con todas las culpas del mundo que en cada uno de vos se juntasen, no me creeríais ligeramente» (*Conversión*, pp. 5-7).

(1) *Conversión*, pp. 18-19.

(2) V., no fim, *Nota XIV*, n.º 5, § 2.º.—O tópico do pecado parafraseia, de algum modo, o *Felix culpa* da Bíblia e pode aproximar-se de uma tese capital de Eckhart. Cfr. J. Angelet-Hustache, *ob. cit.*, p. 134; Galvano della Volpe, *Eckhart o della Filosofia Mistica*, pp. 98-99.

(3) É o assunto do 2.º tratado — *Vitória de si mesmo.*

(4) A necessidade de pautar todo o nosso querer e ser pela vontade de Deus, sem considerações pessoais ou terrenas de qualquer espécie, nem mesmo a esperança de prémio ou o temor de castigo, é acentuada por Fermo em passos como este: «La señal de haber llegado al perfecto aborrecimiento de si mismo y perfecto amor de Dios es no tener ningun respecto al propio interese, no solo corporal, mas ni aun spiritual, no solo temporal, mas ni aun eterno» (*Discreción* p. 199). Cfr. *Conversión*, pp. 34-36; *Espejo*, passim e, especialmente, o cap. 10.º (p. 80: «la verdadera perfección consiste en la perfecta mortificación»).

(5) Cfr. *Espejo*, cap. 1; e, no fim, *Nota XIV*, n.º 5, § 3.º.—Esta doutrina tem parentesco com a de Erasmo e Valdés e foi tida em Espanha como soando a iluminismo. Vid. Bataillon, *Diálogo de Valdés*, pp. 250-52.

(6) «Mira también con atención si el bien que haces lo haces por costumbre o por firme deliberación. Porque muchos van a la Misa y a los divinos oficios, hincan las rodillas, y descubren la cabeza, y dicen muchos salmos, y letanías, y dentro

que a religião (1). Não é por isso na proluxidade das rezas e devoções particulares, mas na adesão interior que a vida espiritual tem o seu assento (2). E não é também no castigo do corpo senão na mortifi-

---

están llenos de distracción, y dejan ir el entendimiento y la afición por las cosas terrenas, creyendo que con solas aquellas ceremónias, contentarán a Dios. De los tales dice Cristo: semejantes son a los sepulcros, de fuera muy labrados y dorados, que dentro están llenos de huesos de muertos. Créeme que más es menester de lavarse el hombre con agua del baptismo. Porque quien ya tiene uso del libre albedrío es obligado a lo que prometió, conviene a saber: a renunciar al demonio y a sus pompas, y no cumple con solas cerimónias. Las cuales, puesto que sean devotas y santas porque nos representan los misterios y vida de Cristo, mas no son la sustancia y fundamento de la cristiandad. Por tanto deberías tener mayor cuidado y diligencia de vivir cristianamente que de multiplicar tantas ceremonias porque en el día del juicio serás juzgado como cristiano y no como ceremoniano» (*Espejo*, pp. 59-60). O tradutor atenuou aqui a energia do texto italiano e suprimiu algumas das suas referências concretas. Cfr., no entanto, *De la Oración*, pp. 110-113: «No devemos olvidar el fin principal de nuestra jornada, a quien todos nuestros pasos son ordenados, conviene a saber: la unión de nuestra ánima con Dios; porque no diga nuestro Redentor a nosotros lo que dijo a otros que buscaban el Reino de los Cielos: el Reino de Dios dentro de vosotros está, queriéndoles decir: ¿por qué confiais con solas ceremonias exteriores alcanzar aquello que interiormente habeis de poseer, dando vuelta a vuestra propia ánima de quien andais alongados? Lo mismo podemos decir a todos los caminantes de la vía espiritual. No os fatigueis vanamente, poniendo vuestra esperanza en solas obras del cuerpo; si dentro de vosotros no andais procurando con toda diligencia que el corazón siempre esté junto con Dios, nunca llegareis donde deseais. Por lo cual nuestro maestro no dijo: conviene siempre ayunar ni disciplinaros, mas dijo: menester es siempre orar y nunca cesar. Pero muchos, oyendo esto, se esfuerzan a rezar muchos oficios y oraciones, y siempre andan en continuo murmúrio. Y muchas veces, por satisfacer su propio apetito, dejan de hacer algunas obras de caridad y se hacen enojosos a nosotros, y si algún día no cumplieron su tarea, se angustian como si hubiesen cometido un gran pecado: y con todo este cuidado no tienen el corazón atento a lo que dicen, mas solamente mueven los secos lábios dejando discurrir el ánima ociosa por diversos pensamientos» (*De la Oración*, pp. 110-111).

(1) Cfr. *De la Discreción*, pp. 152-54.

(2) «Muchos hay que se cargan de oraciones, las cuales, si no rezan hasta el cabo, quedan con escrúpulo y en todo día no cesan de rezar, no mirando que si esto hacen con sola la lengua, sin espíritu y devoción y atención hacen contra el Evangelio que dice: No querais hablar mucho en la oración, reprendiendo a los fariseos que hacían luengas oraciones, mayormente si impiden alguna obra de caridad. Porque la voz y las otras ceremonias no son el fin de la oración, sino instrumentos con

cação das paixões e dos sentidos, que consiste a verdadeira penitência (1).

Uma análise superficial podia extrair dos *Tratados* de Fermo lições doutrinais mais ou menos suspeitas. Assim, os tópicos acima referidos, em mãos de ignorantes ou de malévolos, podiam soar a iluminismo (2). E, por outro lado, a apologia da comunhão frequente e o elenco dos seus autores favoritos — S. João Cassiano, Santa Catarina de Sena, Fr. Battista de Crema (3) — combinam mal com as predilecções práticas do elemento contra-reformista (4). O mesmo sucede com a preferência da experiência dos místicos ao intelectualismo dos escolásticos e com a sua resultante natural, a convicção da superioridade do conselho dos perfeitos sobre o parecer dos letrados (5).

---

que alcancemos el fin. Por tanto, si impiden a la devoción interior, hanse de dejar, salvo aquellos que por voto u otra razón son obligados a rezar ciertas horas. Pero los unos y los otros han de atender más al espíritu y devoción interior, de donde procede la vida» (*Espejo*, pp. 60-61). O tradutor atenuou o texto italiano deste passo, desde o próprio título do capítulo. O título, na edição italiana, resa assim: «Da oração e de como deve ser mental e não vocal e mais em espirito do que em imaginação: e como deve ser atenta, fidelíssima e perseverante e não necessita de cerimónias exteriores, e não se há-de ir atrás do gosto, mas perseverar nos louvores divinos». Na edição portuguesa diz porém: «De la oración spiritual y vocal, y que hade ser atenta, fiel, y perseverante, y no por la consolacion que en ella se siente mas por loorde Dios».

(1) V., no fim, a *Nota XIV*, n.º 5, § 1.º.

(2) Melchor Cano procurou, como se sabe, dar esse sentido à doutrina de Mestre Carioni. Cfr. F. Caballero, *Vida de Melchor Cano*, p. 500.

(3) Além destes, aconselha ainda a *Imitação de Cristo*, os tratados de S. Boaventura e as obras de Gerson (*De la Oración*, pp. 130-31). Os escritos de Carioni só foram proibidos pelo Santo Ofício Romano, depois da sua morte, em fins de 1552.

(4) *De la Discreción*, p. 167; *Espejo*, p. 3.

(5) «Mas que escusa tendrán los cristianos, aunque sean teólogos, si se abalanzan a disputar de los altísimos secretos de Dios con tanta presunción cómo si midiesen a pies la tierra, queriendo penetrar con sus ingenios y dar a entender a los otros los altísimos secretos de la Trinidad y de la predestinación, dejando las santas y saludables amonestaciones de las Escrituras Sagradas, las cuales los herejes han pervertido para su condenación, tomando ocasión de los fieles doctos que de ellas se descuidaban. De lo cual no sé otra cosa decir sino que los herejes son indiscretísimos, pero los sabios fieles, que en tales cuestiones se ocupan, dejado el estudio

A obra, vista no seu conjunto, não excede, contudo, os limites da ortodoxia e está imune de tendências pré-quietistas. Reflecte exactamente a orientação personalista e activista de Mestre Carioni, tão assimilada pelos seus ilustres penitentes, S. Caetano de Thiene, o fundador dos Teatinos, e Santo António Maria Zaccaria, o principal fundador dos Barnabitas (1). A desconfiança com que o seu autor olha para as consolações espirituais, assim como para as visões e fenómenos místicos extraordinários, distancia-a consideràvelmente do pensamento dominante nos círculos iluminados (2). E o escrúpulo com que procura industriar os leitores na técnica da luta contra as tentações, o empenho com que lhes inculca a meditação interiorista da Paixão, integra-a bem no espírito da melhor tradição católica (3).

* * *

O pendor da literatura espiritual italiana e nórdica mais divulgada no nosso país ia ao revés da ordem estabelecida de latria e de dulia, como acabamos de ver. E o seu pendor era, por assim dizer, confirmado por outras fontes mal acomodadas às tradições outonais da

---

de la Sagrada Escritura, son indiscretos» (*De la Discreción*, p. 151);« .... hay mucha diferencia entre los consejos de los perfectos y de los que no lo son, puesto que sean doctos y letrados: porque los tales dan consejos indeterminados, disputando por una parte y por otra, y no dicen averiguadamente lo que se debe hacer, de tal manera que el consejado queda tan confuso como su consejero. Mas los siervos de Cristo que no ven con los ojos propios, mas Cristo es el que ve y habla en ellos, dan consejos firmes tanto que a quien los recibe no queda alguna duda». (*Espejo*, p. 91) Cfr. *De la Oración*, pp 221-23.

(1) Cfr. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, pp. 4-32, 108-113, 297-200; Pio Paschini, *S. Caetano da Thiene*, pp. 32-74.

(2) Cfr. *De la Conversión*, cap. 6.º; *De la Discreción*, pp. 154 e 180-81; *Espejo*, pp. 92-96.

(3) *De la Conversión*, pp. 12-13 e 39-56; *Vitoria*, pp. 120-26; *De la Discreción*, pp. 178-85.—A meditação de Fermo, pelo seu carácter interiorista, de actualização e aplicação subjectiva da lição da Cruz, está muito mais próxima do ideal do Pseudo-Taulero que da técnica do Cartusiano.

Idade Média: Santo Agostinho (1), S. João Clímaco (2), Hugo de Balma (3), S. Bernardo (4), S. Vicente Ferrer (5), Gerard de Zutphen (6), S. Pedro de Alcântara (7) e o Doutor Pedro de Santa Maria (8), cuja presença no nosso meio cultural o espólio das bibliotecas públicas nos permite afirmar.

Não se afastava do sentido essencial destas obras, se bem o pro-

---

(1) *Meditaciones, soliloquio y manual* (Valhadolide, 1511 e 1515; Alcalá, 1526; Toledo, 1538; Sevilha, 1535, 1541 e 1546). A BNL, além da edição de Sevilha, 1514, possue a edição de Veneza, 1512, impressa juntamente com a *Epistola non vulgaris et sermo de Passione Domini* de S. Bernardo, um excerto do *Sermo* de S. Pedro Damião, as *Meditationes* de Santo Anselmo e outros opúsculos. A BPE tem a edição de Sevilha, 1546, e a BUC a edição latina de Brescia, 1498. A obra citada no princípio da nota já existia em manuscrito na biblioteca do Infante Santo. Cfr. J. Soares da Silva, *Mem. de D. João I*, t. 4.º, p. 150.—Os estudos de D. Constant e D. Wilmart vieram mostrar que as *Meditaciones, soliloquio y manual* não sairam, senão em parte mínima, da pena de Santo Agostinho. Cfr. F. Cavallero, DS, s.v. *Apocryphes attribués a Saint Augustin*, t. 1.º, cols. 1131-34.

(2) *Escala Espiritual* (Toledo, 1505). Há várias edições posteriores, sendo a de Alcalá, 1576, uma versão de Fr. Luís de Granada. A BNL, entre outros exemplares, possue um da edição de Lisboa, 1562. A BPE tem espécies das edições de Toledo, 1505, Alcalá, 1533, Valência, 1553. Na BUC, há-as de Toledo, 1505, e Alcalá, 1553. A obra já existia em manuscrito na biblioteca do Infante Santo (J. Soares da Silva, *loc. cit.*).

(3) *El Solitário Contemplativo* (Toledo, 1514). Há um exemplar na BNL.

(4) *Meditaciones* (Lião, 1528). A BNL tem uma edição de Veneza, 1512. A obra existia em manuscrito na biblioteca do Infante Santo (Soares da Silva, *loc. cit.*). Fr. Gonçalo da Silva, prior de Alcobaça, traduziu do francês e publicou em 1544 o *Livro do vida e milagres do glorioso e bẽaventurado são Bernardo.*

(5) *Tratado da Vida Spiritual* (Toledo, 1510; Lião, 1528). A BNL tem um espécime da edição de Veneza, 1512.

(6) *Tractatus de Spiritualibus Ascensionibus*, Monserrate, 1499.

(7) *Tratado de la Oración.* Vid. supra p. 154, nt. 4.

(8) *Ordem e Regimento da Vida Cristã* (Coimbra, 1555). O autor, cónego de S. João Evangelista, tinha atrás de si, segundo a própria declaração, mais de um quarto de século de vida apostólica, grande parte do qual na cidade do Porto. O livro é dedicado a D. Rodrigo Pinheiro e pretende ir ao encontro das necessidades espirituais do laicado, ensinando-o a fazer uma vida interior acrisolada. A sua 2.ª parte é, mesmo, uma espécie de compêndio teológico e ascético do laicado. Na 1.ª parte (cap. x), condena radicalmente o juramento, à maneira dos erasmistas desse tempo.

longasse numa direcção mais psicológica, a literatura mística espanhola, sobretudo a oriunda da escola franciscana. O *Ejercitatorio* de Garcia de Cisneros († 1510), de escassíssima originalidade, acusa nìtidamente a influência do Chanceler Gerson, de Nicolau Kempf, João Mombaer e Gerard de Zutphen (1). Pretende ser um guia eficaz para conduzir assim os religiosos como os leigos pelo caminho da vida espiritual (2). A prática da oração e o purgatório de toda a espécie de concupiscências (3) oferecem-se ali como os meios apropriados para alcançar esse fim. Cisneros quer que a alma se habitue a viver a fé como algo de interior a si própria, ainda que sem quebra das suas projecções éticas e cultuais (4).

---

(1) Cfr. Watrigant, *Quelques Promoteurs*, pp. 69-76; *La Genèse des Exercices de Saint Inace*, pp. 24-59; Mateo Alamo, DS, s.v. *Cisneros*, t. 2.º, cols. 915-917. — A BPE possui um exemplar da obra (*Livros Impressos no século XVI*, II, p. 39). A BUC tem um exemplar da edição de Monserrate, 1500, e outro da edição de Sevilha, 1534. Causa estranheza que a BNL, tão rica em espécies do século XVI que pertenceram aos numerosos conventos e mosteiros da capital, não possua um único exemplar desta obra anterior a 1560.

(2) O princípio, enunciado no cap. LXVII — *Que todos son tenidos de extenderse a alcanzar la perfección, mayormente los religiosos, so pena del daño presente y venidero* —, é depois desenvolvido em forma polémica: «La voz de muchos es: bástame la vida común, y harto es que con los bajos me pueda salvar. No quiero los merecimientos de los apóstoles, ni volar por las cosas altas, mas andar por las cosas llanas....» (*Ejercitatório*, p. CCXLVII½).

(3) «Si quieres establecer tu corazón en espíritu varonil y propósito constante en lo que a Dios place, sé hombre de oración. Si quieres desarraigar los vicios y ser lleno de virtudes, sé hombre de oración. Si quieres subir a la contemplación y usar de los abrazos del esposo, sé hombre de oración... Y no pienses que en esta presente vida enteramente te puedes purgar de todas las concupiscencias .... El que codicia poseer la perfección de la contemplación, no ha de descansar o detenerse, porque el descansar es apartarse y no ir adelante es tornar atrás....» (*idem*, pp. XXVIII½, CXXVIII½ e CXXXII½).

(4) «Y esta misma regla has de guardar en todos los otros ejercicios, ca no te cumple derramar ni apresurar a cumplir todo el ejercicio; mas si en principio de él te visitare el Señor con su gracia de devoción y compunción, enciérrate dentro de ti mismo, y está quedo, conservando en tí aquella gracia, y ensanchando tu ánima en deseos, y en esto pasa todo el tiempo de la oración, ni te derrames más, porque derramándote, ora sea por cumplir todo el ejercicio, ora por otra cosa alguna, luego

A *Arte de servir a Dios* (1) de Fr. Alonso de Madrid (1521) acentua esta orientação, impelindo mais deliberadamente as almas para o caminho do recolhimento e da aniquilação da própria vontade. O franciscano parte do princípio de que todos os cristãos são chamados aos exercícios da vida devota e a eles obrigados (2). A vontade é o instrumento por excelência da perfeição. Depende em grande parte da sua educação o progresso na vida espiritual (3). Uma prática da maior eficácia para a sua completa mortificação e, ao mesmo tempo, para o enebriamento da alma em amor puro de Deus — é a oração de conformidade ou, por outras palavras, a oração que tende a alcançar de Deus as graças de que precisamos para fazer o que Ele quer (4). O amor de

---

se te irá la gracia de la devoción o compunción, y no la podrás cobrar» (*idem*, pp. LXXX*v*-LXXXI).

(1) A sua influência entre nós pode presumir-se, atenta a comunidade cultural da Península nesta época e o facto de ainda restarem nas bibliotecas públicas alguns exemplares das primeiras edições. Anotaremos os seguintes: BNL, edições de Sevilha, 1529 (dois exemplares), 1542 (?) e 1549 (dois exemplares), e de Burgos, 1530; BUC, Sevilha, 1542 (?).

(2) «Debemos mucho notar que ninguno se debe excusar de servir, según aquí se muestra, casi contentándose con la guarda material de su regla o mandamientos de Dios, diciendo que esto le basta para salvarse; porque la voluntad de Dios es nuestra santificación .... La primera [manera de servir a Dios] es guardar los mandamientos. La segunda es que quien quisiere ser siervo perfecto, que dejando cuanto hay en el mundo siga lo que Su Majestad hizo en la tierra.... Y es de notar que aunque Dios Nuestro Señor quiso dejar à la cortesía o libertad de los hombres no necesitados a que le sirviesen en la segunda manera aquí puesta, pero cierto son todos a ello obligados so pena de torpes y mal mirados, porque a todos está puesto el gran mandamiento de amar con todas sus fuerzas .... Aquello que nuestro Redentor dice en la dicha segunda manera, esto es: Ven y sígueme, quiere aquí decir a cada uno y a todos que cumplamos cuanto está escrito para nuestra doctrina, haciéndolo no solamente con amor, pero con amor y por amor, porque éstas son las pisadas que Él nos amonesta seguir» (*Arte de servir a Dios*, pp. 589 b e 597).

(3) *Idem*, pp. 600a-602a.

(4) «La manera, pues, de orar ha de ser que, habituada nuestra alma a querer todo lo que Dios quiere más que todas las cosas, y ejercitados en infinitas vezes quererlas actualmente así, no principalmente por nuestro bien, pero porque su tan excelente querer es dignísimo de ser querido sobre todo querer, todo quanto le demandáremos vaya enforrado en tal hábito; y cada punto de lo que oráremos vaya cosido con actualmente querer y desear todo lo que demandamos, porque Él quiere que lo

Deus desinteressado, de Deus porque de Deus, sem olhar a bens deste mundo, nem a penas ou glórias do outro, é a última palavra do frade (1). É para ele que toda a sua exposição aponta. Os hábitos de análise interior e de solilóquio espiritual a que o método conduz, assentam a piedade num alicerce diferente da prática e praxes comuns dos fiéis. Foi com este livro, no dizer do Padre Miguel Mir, que Santa Teresa de Ávila aprendeu «o hábito da atenção interior aos movimentos da alma, a análise das suas operações, os motivos e efeitos destes actos, toda aquela minuciosa, atenta, perspicacíssima observação do mundo interior» (2). Pela sua insistência nos valores ascéticos, pode considerar-se também um dos factores que ajudaram a criar o espírito da reforma católica (3).

O criticismo moral de Fr. António de Guevara não tem uma rela-

---

tengamos, porque con ello seamos hechos mayores siervos suyos y con más amor.... En cada demanda examinemos si nos mueve a demandar y desear lo que pedimos el amor de Dios, o el amor que tenemos a aquel bien que demandamos» (*idem*, pp. 610 a e 612 a).

(1) «.... el tal amor [a Dios como bienhechor dulce y sabroso y comunicable, y en cuyo servicio se deleitan] es flaco porque es amor del amado por provecho y dulzor propio .... Hay otro amor más alto .... que es una obra o acto que la voluntad hace o produce, amando y queriendo fuertemente, y a las veces con gran dulzor, que Dios sea quien es, y tenga cuanta gloria, señorío y mando tiene sobre todos nosotros y sobre todas las cosas para si mismo, y que todo cuanto hay y puede haber le ame y sirva y dé siempre gloria por su sola bondad y dignidad infinita .... Acostumbremos nuestra voluntad, en manera que lo sintamos, a que se mueva a amar y holgarse de la gloria y riqueza de su Dios, no porque reciba sabor de amarle, ni por las mercedes de Él recibidas, ni por las que espera; pero, casi olvidado de esto, que le ame como a dignísimo de tener todas las voluntades angélicas y humanas ocupadas en querer y holgarse que Su Majestad tenga todo el bien que tiene, aunque no nos hubiere de caber parte de ello .... [Este santo amor] no se enoja por se ver alguna vez desamparado de consuelo, pero duélese si hay en él algo con que, habiendo ofendido los ojos de tan gran Majestad, sea por eso privado de él. No pide perdón por escapar de la pena o cobrar los bienes perdidos, pero porque su ánima perdonada sea graciosa y ame sirviendo con limpieza el gran Dios que la crió» (*idem*, pp. 621a-622b).

(2) M. Mir, *Escritores Misticos Españoles*, p. XXXI. Cfr. Pierre Guillaume, in *France Franciscaine*, t. 13.º (1930), pp. 397-437; t. 14.º (1931), pp. 5-64.

(3) Cfr. Pierre Guillaume, *Revue d'Histoire Écclésiastique*, t. 25.º (1929), pp. 260-74.

ção directa com a formação do sentimento religioso, mas desempenhou um papel relativamente importante no acrisolamento da consciência do clero e do laicado. O prestígio do frade na Corte espanhola e entre o público letrado e devoto de além fronteiras leva a admitir como extremamente verosímil a influência da sua obra no nosso país, então tão dependente da cultura da nação vizinha (1). A grande influência pertence, porém, a Fr. Francisco de Ossuna e Fr. Bernardino de Laredo, que acentuam o moralismo de Guevara e acolhem, ainda que só tìmidamente, a mensagem dos místicos do Norte (2).

Com Ossuna, a espiritualidade peninsular abriu-se a novos horizontes doutrinais, passando da fase ascética à fase mística. Os exercícios da vida devota são repartidos em três categorias — corporais, intelectuais e de recolhimento —, correspondentes a outras tantas etapas do caminho da perfeição. A oração vocal tem o seu lugar entre os primeiros; a meditação discursiva, entre os segundos; e a oração de recolhimento, entre os últimos. Esta seriação das práticas de piedade por ordem crescente de interiorização não constitui um plano de alternativas, mas uma sequência ao alcance de todos os cristãos (3). Seria

---

(1) A presunção parece-nos confirmada pelo facto de existirem ainda hoje as seguintes espécies: na BPE, *Epistolas Familiares,* Valhadolide, 1542 e 1545; *Monte Calvário,* Valhadolide, 1545, 1546 e 1549; *Oratório de Religiosos,* Valhadolide, 1546 e 1550; na BUC, *Aviso de Privados* y *Doctrina de Cortesanos,* Antuérpia, 1545; *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea,* Antuérpia, 1545 (?); *Oratório de Religiosos,* Valhadolide, 1543 (3 exemplares) e 1550; *Monte Calvario,* Valhadolide, 1545-1549 (comprado em 1545 e 1549 por João Freire, segundo as cotas manuscritas do rosto; há ainda outro exemplar completo, e um só da primeira parte). Na BNL, há 20 espécies de várias obras, todas de edições compreendidas entre 1529 e 1550.

(2) Sobre o último tópico, cfr. Pierre Groult, *Les Mystiques des Pays-Bas,* pp. 120-45; Fidèle de Ros, *Le Frère Bernardin de Laredo,* pp. 142-52; J. Sanchis Alventosa, *La escuela mistica alemana,* pp. 114-23.

(3) «La causa que principalmente me movió a escribir este libro fué por traer a noticia común de todos este ejercicio del recogimiento .... Algunos, empero, hay que no sufren con igual corazón que tan delicado ejercicio se comunique a personas envueltas en pecado y dadas a los deleites carnales y entremetidas en los negocios mundanos, y dicen que mal puede pensar de Dios el que tiene la mujer al lado. Al que dijere aquesto le puedo responder que yo no escribo ni amonesto aqueste ejercicio sino a los que guardan los mandamientos de Dios, sean quien fueren .... Los

um erro dar à oração vocal mais que um valor rudimentar (1). De facto, ela é apenas o primeiro degrau de uma escada de práticas espirituais, e só como total tem sentido. Na oração de recolhimento, a mais elevada de todas, a alma aplica-se a alcançar a união com Deus sem recurso a qualquer imagem de coisa criada. A vontade e o amor são a sua lei (2). As imagens, mesmo as mais piedosas, mesmo as da Paixão de Cristo, não têm aí cabimento (3). Decerto, a doutrina de Ossuna é de conteúdo mais ascético noutros livros e é para ser usada por cada um segundo o estado de perfeição que alcançou. A divulgação do *Terceiro Abecedário* mostra, porém, que as suas teorias prevaleceram, tanto em Portugal como em Espanha, sobre as exposições dos outros escritos ossunianos (4).

---

que guardan los santos mandamientos de Dios y son leales en el sacramento del matrimonio, en ninguna manera deben ser apartados de la contemplación» (*Tercer Abecedário Espiritual,* pp. 400b-401a).

(1) «.... cosa clara es que se engañan los que quieren leer siempre o rezar vocalmente o buscar con entero estudio palabras de devoción de la boca de los que las dicen, si piensan que por aquello solo han de salir con este santo ejercicio [del recogimiento] que no consiste sino en aficiones y movimientos interiores del corazón. Aprovechan por cierto algo aquellas cosas, mas no bastan .... Mandónos el Señor que quando orásemos no hablásemos mucho, sino que multiplicásemos más la afección y amor que no las palabras .... Si quisiere el religioso saber cuán dañosa sea la oración vocal a los que se quieren dar a la contemplación, lea el primer tratado del Roseto que habla de la oración, y verá de cuán poca utilidad y cuán dañosa sea la oración vocal en las personas aprovechadas, por ser en ellas estorbo de mucha más perfección» (*idem,* pp. 379a, 461a, 465b).

(2) «La tercera manera de oración se dice mental o espiritual, con que se alza lo más alto de nuestra ánima más pura y afectuosamente à Dios con las alas del deseo y piadosa afección esforzada por el amor (*idem,* p. 466b). Cfr. Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna,* pp. 477-558.

(3) «Aunque las cosas que viste tengan muy entera verdad, hallamos escrito que conviene a los que se quieren allegar a la alta y pura contemplación dejar las criaturas y la Sacra Humanidad para subir más alto y recibir más por entero la comunicación de las cosas puramente espirituales» (*Idem,* p. 322a; cfr. pp. 320-22, 442-46 e 520-23). Isto não deve ser entendido no sentido de uma desvalorização da Humanidade do Senhor, pois Ossuna sublinha com toda a nitidez a sua importância e a utilidade da sua meditação. Cfr. Ros, *ob. cit.,* pp. 566-74.

(4) Temos notícia dos seguintes textos de Ossuna em Portugal: *Primer Abecedario,* Burgos, 1537 (BPE), e Medina del Campo, 1544 (BNL, três exemplares;)

O sistema de Laredo (1) tem particularidades de doutrina e de técnica que o distinguem do de Ossuna; coincide, porém, com o dele em certas tendências e preocupações de fundo. Preconiza, com efeito, a vocação universal dos fiéis, homens e mulheres, religiosos e leigos, aos estados contemplativos (2). E sem abordar expressamente o problema da oração vocal, reduz o papel e a eficácia que a prática corrente lhe parece atribuir (3). A Santa Humanidade, cuja meditação ele recomenda aliás aos principiantes e aproveitantes, é considerada um possível impedimento à pura contemplação. A sua posição neste ponto, que parece ter sido criticada por Santa Teresa de Ávila, está longe, pelo menos, de ser clara, e só à força de cuidados exegéticos a conseguimos interpretar de maneira a concordá-la com a lição da Santa carmelita (4). O *Monte Sion* concede, além disso, uma importância

---

Segundo Abecedario, Sevilha, 1530 (BPE e BNL), e Burgos, 1539 (BPE) e 1545 (BPE e BNL); *Tercer Abecedario,* Toledo, 1527 (BNL), Valhadolide, 1537 (BNL), Burgos, 1544 (BPE e BNL) e 1555 (BPE e BNL); *Cuarto Abecedario,* Sevilha, 1530 (BPE) e 1542 (BPE e BNL, dois exemplares); *Quinto Abecedario,* Burgos, 1542 (BPE); *Sexto Abecedario,* Medina del Campo, 1554 (BPE); *Gracioso Convite,* Burgos, 1537 (BPE) e Sevilha 1544 (BPE); *Norte de Estados,* Burgos, 1550 (BPE e BUC).

(1) Laredo expôs as suas ideias principalmente na *Subida del Monte Sión.* As viagens do autor em Portugal, a que já nos referímos, e a circunstância de a obra ter sido editada em Sevilha, por João Cromberger, induzem-nos a admitir que a *Subida* tenha circulado desde cedo no nosso país. E, de facto, há na BNL um exemplar da edição de 1535 e outro da de 1538. Na BUC, há um exemplar incompleto da edição de 1535.

(2) Cfr. Fidéle de Ros, *Bernardin de Laredo,* pp. 294-98.

(3) «....las tales oraciones [vocales] no las debe el contemplativo quieto querer para más que para dar buen ejemplo en confesar y alabar en sus palabras a la gran bondad de Dios y por despertarse así los espacios que la discreción lo muestra, hasta que el fuego del amor comience a levantar su afectiva. Entonces se han de dejar las oraciones vocales y obra del entendimiento, salvo en el caso dicho, cuando lo vocal es de obligacion .... Las vocales oraciones y palabras entrañables, mediante el entendimiento, mucho aprovechan a depertar la aficción, mas no a afijar la atención. Incitan el ánimo, pero no quietan el ánima; por lo cual con discreción se toman en los tiempos que para el tal despertamiento son menester; y en hallando la quietud, ha de descuidarse el ánima y dejar todo discurso, y orar con la atención» (*Subida del Monte Sión,* pp. 377-79; cfr. pp. 312-14 e 380-84, onde se subentende o mesmo pensamento).

(4) Cfr. Fidéle de Ros, *ob. cit.,* pp. 244-54.

de primeiro plano na vida espiritual ao método das aspirações, sacrificando-lhe de bom grado a meditação imaginativa e discursiva (1). Supõe também uma certa facilidade de conquista da contemplação imperfeita, isto é, da contemplação alcançada a partir das coisas corpóreas ou dos objectos imateriais (2).

* * *

A literatura espiritual estrangeira mais corrente no país até ao terceiro quartel do século XVI incitava os leitores, com força maior ou menor, a seguirem as veredas dos estados contemplativos. Os autores fazem geralmente as distinções necessárias para evitarem os erros condenados pela Igreja ou reprovados pelos mestres da especialidade. Mas a formulação não é sempre tão explícita e militante, que os discípulos menos esclarecidos fiquem a coberto de perigosos mal-entendidos. Sobretudo a facilidade aparente com que parecia oferecer-se o progresso no caminho da perfeição, deixava margem a equívocos por parte dos que começavam a entregar-se aos exercícios da vida devota.

As acentuações doutrinais e processuais desta literatura dão-lhe por vezes ressonâncias que lembram os modos de ver específicos do Humanismo e do Luteranismo. Era-lhes comum, com efeito, o desejo de tornar corrente a piedade interiorista e de elevar até ela a massa dos fiéis. Uns e outros valorizavam também extraordinàriamente a Graça e a Divina Misericórdia em face das obras, se não até do próprio livre arbítrio. E todos punham o principal acento da prática religiosa no espírito, diminuindo o alcance das cerimónias e dos formulá-

---

(1) «.... aqueste levantamiento [del ánima al conocimiento de Dios] mediante la afición no es otra cosa sino moverse sin movimiento nuestra voluntad por orden de solo amor; mas se ha de entender que los ojos de nuestra ánima son la voluntad y el entendimiento. Con el entendimiento mira el ánima como por espejo .... El segundo ojo, con el cual el ánima mira a Dios sin ver cosa alguna criada, es la fuerza noble del anima, conviene a saber, la voluntad; y este ojo nunca mira atentamente a su amado sin penetrar el corazón con el rayo del amor que sale de resplandor interior» (*Subida del Monte Sión*, pp. 330-31; cfr. cap. 13.º).

(2) O pensamento de Laredo sobre este ponto, explícito na 1.ª edição do *Monte Sión* (1535), foi encoberto na 2.ª (1538). Cfr. Fidèle de Ros, *ob. cit.*, p. 239.

rios cultuais. A Escolástica e a religião chamada popular eram igualmente repugnantes a muitos místicos, humanistas e luteranos, e a volta à Escritura e às concepções evangélicas andavam a peito no íntimo de quaisqer deles. Serafino de Fermo, pagando o apreço de Lutero pelos místicos do Norte e pelo *De Simplicitate Vitae* de Savonarola, prezava no luteranismo a atitude de ruptura com a Escolástica, se bem que reprovasse expressamente a sua linha teológica (1).

Esta comunidade de vistas foi causa de que se confundisse, muitas vezes, a inspiração dos místicos com a dos manes de Erasmo e de Lutero. A confusão não era justa nem fundada. As realidades de base e os actos dos homens desmentiam as aparências de superfície; a inspiração de cada um dos movimentos brotava de fonte pouco menos que oposta à dos outros, para que todos se pudessem reduzir ao mesmo denominador. Mas foi sem dúvida o parentesco, embora afastado, que entre eles existia, que depositou no coração dos pietistas uma íntima simpatia pelo que havia de espiritualidade autêntica no erasmismo e no luteranismo.

---

(1) *De la Discreción*, pp. 151 e 155-56.

A PIEDADE NOVA

O reflexo do movimento pietista europeu no nosso país pode inferir-se do que ficou escrito no capítulo anterior. As suas expressões resultam melhor, no entanto, de outros elementos; e é desses que se vai agora falar.

O pietismo português tem de ser situado para ser compreendido. As orientações do pietismo estrangeiro, principalmente do espanhol e do italiano, que nalgumas das suas correntes derivava dos místicos do Norte e noutras recebera o influxo de Erasmo, desempenharam um papel de primeiro plano na definição das suas directrizes e pontos de referência. Esquecê-lo seria desfigurá-lo. Mas seria também diminuí-lo ver nele apenas o rumor longínquo de soluções teoréticas e de forças afectivas que corriam na literatura espiritual e humanística de além fronteiras. Os seus porta-vozes não viviam isolados da vida, numa torre de ideias convencionais e abstractas. Não se alimentavam só de ciência livresca, em completa ignorância da seiva humana que passava a seu lado. A história de cada um deles mostra, pelo contrário, que estavam comprometidos nos problemas e inquietações próprios de um meio cujas estruturas sociais tinham evoluído profundamente desde o alvor dos Descobrimentos e em que as incidências estrangeiras se tinham reflectido com moderação.

O luteranismo, de facto, não actuou aqui em forma doutrinal e nem mesmo conseguiu alistar ao seu serviço personalidades ou grupos sociais importantes, como sucedeu na França e até na Itália (1). Não

---

(1) Cfr. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. 1.º, p.te 1.ª, pp. 431-81; Pio Paschini, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, pp. 91-151; Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento;* H. Roland Bainton, *Bernardino Ochino;* I. de la Tour, *ob. cit.*, vols. 3.º e 4.º; W.-G. Moore, *La réforme allemande et la littérature française;* P. Jourda, *Marguerite d'Angoulême.*

se constituiram também círculos influentes de orientação teológica limítrofe, como o fabrismo de Meaux e o valdesianismo de Nápoles. O Humanismo, por seu lado, não se deixou arrastar às situações de imoralidade ou de encanto pagão ante a natureza, que afectaram as letras de outros países. E a nossa corte, graças à intervenção de Rainhas e Princesas virtuosas, salvou-se dos processos e costumes lamentáveis das cúrias reais e senhoriais de tantas nações. Acresce ainda que a Pré-Reforma não teve entre nós o carácter de iniciativa privada de que, em geral, se revestiu no resto da Europa.

Estes factores negativos concorreram para dar ao pietismo português um tom menos extremista do que seria de esperar das suas fontes doutrinais, e uma acentuação teológica e ética mais discreta que a dos movimentos similares lá de fora. Deve-se-lhes talvez, pelo menos em parte, a fraca correspondência que o evangelismo francês e italiano nele encontrou. Correríamos, porém, o risco de não o compreender, se o reduzíssemos à medíocre condição de produto do amortecimento das leituras estrangeiras pelas inércias nacionais. Na realidade, ele é uma tomada de posição, à luz das orientações exteriores, perante o contexto espiritual e sociológico interior.

Do fim da época fernandina ao fim do reinado de D. João III, processou-se na sociedade portuguesa uma evolução que obrigava a reconsiderar o seu enquadramento religioso e a sua prática cristã. Os progressos do urbanismo, com efeito, modificaram sensìvelmente a estrutura demográfica e a perspectiva agrária da vida económica e social do país. A tutela do braço eclesiástico sobre a vida temporal afrouxou também grandemente. O laicado apercebeu-se, pouco a pouco, de que ele próprio era Igreja — e uma Igreja que não podia viver nos conventos e mosteiros e à qual a piedade monástica, com a sua cadeia de observâncias e regulamentos, se adaptava mal. Uma sociedade nova requeria, portanto, uma piedade nova. E os espirituais avisados sentiram tanto mais a necessidade, quanto é certo que viam no laicado urbano uma presa fácil do evangelismo de inspiração erasmiana, luterana ou calvinista. Com uma forma de espiritualidade, podia pôr-se em causa uma teologia e, o que mais importa, uma Igreja e uma Fé.

Foi ao encontro desta situação que os nossos pietistas procuraram ir, dando a mão à ânsia de reforma dos costumes e das práticas cristãs

e ao desejo de uma espiritualidade à altura de homens que viviam no mundo e que tinham de viver com o mundo. Naturalmente, nem todos viram o problema com a mesma lucidez de espírito e nem todos souberam distinguir, nas ideias dos grupos em presença, as afinidades de intenção ou de circunstância das diversidades de essência ou de tendência. Alguns não mediram, sequer, exactamente, a deficiência ou insuficiência de certas equações e doutrinas para os males e anseios que pretendiam atingir. Nas suas relações com o erasmismo, o iluminismo e a mística do Norte, nem sempre estiveram insentos de precipitações de inteligência ou de confusões de termos e conceitos. É também um facto que por vezes não se aperceberam com bastante nitidez das modificações que a primeira fase do Concílio de Trento trouxe à frente doutrinal da Igreja e, por conseguinte, da caducidade das posições anteriores do evangelismo e do irenismo nas suas aspirações de reforma tanto da Igreja como dos processos de doutrinação e das práticas cristãs. Há que considerar, no entanto, que muitos pietistas souberam evitar esses escolhos e que os desvios só são notórios em elementos menores e de menor influência.

Os documentos não permitem estabelecer a existência em Portugal de associações de piedade e beneficência que tivessem contribuído, como as italianas do Divino Amor, para a renovação da espiritualidade cristã entre a lusa gente (1). E não revelam, por outro lado, a organização de círculos influentes em volta de personagens poderosas mais ou menos coligadas, como sucedeu em França no tempo de Margarida de Angoulême e do grupo de Meaux. A expansão do pietismo entre nós parece ter sido obra de apóstolos sem organizações de cobertura nem apoios na

---

(1) Sobre as confrarias do Divino Amor e sua influência no norte e no centro da Itália, sob a inspiração de Savonarola, Ettore Vernazza, Santa Catarina de Génova, Battista de Crema, S. Caetano Thiene, Gian Matteo Giberti, etc., vejam-se Pio Paschini, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, pp. 3-88; Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. 1.º, p.te 1.ª, pp. 371-431. — Não é impossível que a fundação das Misericórdias se relacione com o movimento da beneficência cristã em Itália; a personalidade de Fr. Miguel de Contreiras constitui até um incentivo ao estudo do problema. Nada nos indica, porém, que a sua acção se tivesse projectado no campo da espiritualidade e, em todo o caso, que tivesse ajudado a difundir a espiritualidade centrada sobre a oração mental e a comunhão frequente.

protecção de políticos. Resultou da acção simultânea de uns tantos agrupamentos mais ou menos conexos nos seus objectivos, mas falhos de disciplina comum ou de compromissos recíprocos. O factor aglutinante das energias e tendências díspares foi, talvez, o apostolado da oração mental e da comunhão frequente, tópicos de pensamento e de conduta a que todos queriam muito. É conhecida a importância destes tópicos, sobretudo do segundo, na mente do Arcebispo Mártires, dos jesuítas e até de certos erasmistas (1), e veremos dentro de pouco o seu papel na obra de Fr. Luís de Granada, Fr. Tomé de Jesus, Francisco de Sousa Tavares, D. Gaspar de Leão e dos iluminados.

A espiritualidade capucha inclinava-se francamente para a rápida imersão da alma nos estados místicos. A oração mental, na sua variedade de formas e de graus, devia ter por isso um lugar privilegiado nos conventos da Ordem. Sabe-se, com efeito, que assim foi desde cedo e que os seus confrades não desfaleceram no zelo de a introduzir nos hábitos cultuais de todos os cristãos (2).

Fr. Tomé de Portugal († 1560), da Província da Piedade, várias vezes mestre de noviços entre os seus, era um técnico consumado na arte da oração mental, segundo o testemunho do próprio Fr. Luís de Granada (3). E Fr. Cristóvão de Abrantes († 1574), outro maioral da mesma Província, divulgou incansàvelmente nos conventos que regeu o método dos franciscanos holandeses Hárfio e Ésquio (4). A solicitude mantinha-se ainda em 1571, como se colige da publicação dos *Exercícios* do Pseudo-Taulero. É talvez a partir desta data que mais se faz notar nas outras Províncias capuchas, nomeadamente na Arrábida, de criação mais tardia. Os arrábidos tinham quase desde início três horas diárias de oração mental. Fr. Fernando não se sabe de quê e Fr. Francisco da Porciúncula apostolaram-na ardentemente, como no próximo capítulo se verá. Mas foi sobretudo com Fr. João das

---

(1) Vid. supra pp. 87, 171-75 e 181-82.

(2) Vid. supra pp. 152-55. — A persistência do apostolado capucho da oração mental entre o laicado e as ideias particulares dos seus manualistas serão expostas em capítulo especial do 2.º tomo deste livro.

(3) Monforte, *Crónica cit.*, p. 425.

(4) Monforte, *ob. cit.*, pp. 466-67

Chagas, o flamengo, como também diremos, que este apostolado tomou o seu maior impulso.

Não abundam os textos de onde a análise possa induzir seguramente as preferências doutrinais dos frades capuchos. Há factos, no entanto, que permitem suprir a lacuna sem margem apreciável de erro. Não é dos menores a voga dos autores flamengos e renanos nos seus conventos, nalguns dos quais foram preparadas traduções das obras destes. E não parece menos significativa a simpatia, por vezes a protecção, que lhes foi dispensada por homens e grupos de feição ideológica inconfundível, como Granada, Tavares e os iluminados. Enfim, o favor de que a oração sobrerrogatória, incluídas as suas projecções visionárias e demonísticas, gozou entre eles, é também um sintoma muito revelador. Ora isto quer dizer, julgamos nós, que a escola germano-flamenga, se não modelou de cabo a cabo os ideais dos capuchos portugueses, teve neles um quinhão primacial, marcando de certo modo a sua tendência de base (1).

É de mais fácil caracterização a ideologia de outros núcleos, nomeadamente o dominicano, que foi um dos mais influentes. Foram seus astros, além do Arcebispo Mártires, o bem conhecido Fr. Luís de Granada, o seu compatriota Fr. Juan de la Cruz e um irmão de Diogo de Paiva de Andrade, que era conventual de S. Domingos de Lisboa.

Fr. Luís de Granada formou-se no colégio domínico de S. Gregório de Valhadolide. O Colégio de S. Gregório era por então a capital intelectual do movimento hurtadista. As obras dos espirituais avançados, com Savonarola à sua frente, andavam de mão em mão entre os seus escolares. Carranza, que entrara no cenáculo valhadolisetano quatro anos antes (1525), começava a exercer um preceptorado influente junto dos confrades ali reunidos, refazendo até certo ponto as directrizes de Hurtado com elementos pedidos à espiritualidade humanística (2). Fr. Luís foi um dos seus contemporâneos e, sob a acção

---

(1) V., no fim do volume, a *Nota XVI.*

(2) Este pormenor parece-nos de importância para a justa compreensão das posições de Granada. Fr. Bartolomeu Carranza de Miranda, por cerca de 1527, admirava com fervor a orientação espiritual de Erasmo (Bataillon, *ob. cit.*, vol. 2.º, pp. 105-

do meio ambiente, penetrou-se dos ideais de espiritualidade interior oriundos do Norte e transformados no Sul pela escola italiana (1). Em 1539, escrevia ao mestre, do retiro de Escalaceli, protestando-lhe a sua amizade — «en las entretelas de mi corazón, mi alma se ha pegado con la tuya» — e confessando que o seu «espírito não se inclina a nenhuma outra coisa criada senão à oração ou ao que quer em que o pensamento se refira actualmente a Deus» (2).

Entrou Fr. Luís em Portugal em 1551, na sequência da sua actividade missionária pelas cercanias de Badajoz, se não por expressa

---

-106). A mensagem de Savonarola amalgamara-se no seu espírito com a tese erasmiana, e da sua fusão resultou uma piedade douta, afectiva e activista. O pietismo de Carranza apontava assim — não só para uma edificação pessoal, segundo a directriz dos nórdicos; não só para uma restauração das práticas e costumes da cristandade, como a de Santa Catarina de Sena e de Savonarola; mas para uma renovação do espírito cristão e da cultura cristã. Era uma espiritualidade militante, com laivos de inteligência teológica, que pretendia refluir ìntimamente sobre a cultura, os costumes e as práticas cristãs. O intelectualismo afectivo que nos parece esconder-se por detrás desta concepção, reflecte, segundo o nosso modo de ver, a influência da teologia piedosa de Erasmo na mente de Carranza. Este acreditava por então na eficácia espiritual da via intelectual; acreditava, pelo menos, que o exercício das letras era favorável à vida do espírito, que devia unir-se a ela e a ela podia conduzir a gente culta. Supomos, no entanto, que, tal como Juan de Valdés (cfr. Fr. Domingo de Santa Teresa, *ob. cit.*, pp. 236-40), também ele se afastou crescentemente da directriz erasmiana, orientando-se no sentido de uma piedade mais edificante, menos reformista e menos intelectual.

(1) Granada entrou em Escalaceli em 1534 e aí se manteve, como seu restaurador e superior, até 1545. Os estudos em Valhadolide decorreram de 1529 a 1534. Em 1545, passou ao convento de Palma, de que foi eleito prior. Durante todo este tempo, teve uma actividade missionária intensa em Córdova e seus arredores. Cfr. Álvaro Huerga, O.P., *Fray Luís de Granada en Escalaceli,* in Hispania, t. 9.º, pp. 434-79.

(2) V. o texto completo da carta em Paulino Quirós, *Dominicos Ilustres de Andalucia,* Almagro, 1915, pp. 413-22.—Noutras cartas desta época, Granada consigna a mesma admiração por Mestre Carranza. Cfr. A. Huerga, *Fr. Luís de Granada en Escalaceli,* in Hispania, t. 10.º, p. 332; Cuervo, *Granada y la Inquisicion,* pp. 737-38.—A recusa da cátedra em Valhadolide, para que Carranza o convidava, preferindo-lhe a vida contemplativa e a actividade de pregador apostólico, reflecte provàvelmente a influência das orientações do B. Juan de Ávila, com quem, desde 1537, tanto emparceirava.

indicação do Beato Juan de Ávila (1). Vinha munido de um conhecimento largo dos autores espirituais (2) e escrevera já o primeiro esboço do *Libro de la Oración* (3). O contacto prolongado com Mestre Ávila (4) fizera-lhe acentuar umas e corrigir outras das suas concepções primitivas. Ao sair de Escalaceli (1545), estava inteiramente compenetrado da superioridade da via afectiva sobre a via escolástica (5).

---

(1) Heredia, *Corrientes*, p. 86; F. Rodrigues, *História da Companhia*, t. 1.º, vol. 1.º, p. 579; L. Sala Balust, *Obras Completas del B. Juan de Ávila*, vol. 1.º, p. 171.

(2) Cfr. Quirós, *ob. cit.*, p. 420; Granada, *Guía de Pecadores*, l. 3.º, p. 89.

(3) É o tratadito publicado por S. Pedro de Alcântara. Cfr. Fr. Justo Cuervo, *Fray Luís de Granada, verdadero y único autor del «Libro de la Oración»*, pp. 159 sgs.

(4) A viragem decisiva de Fr. Luís de Granada data da sua passagem por Escalaceli. Foi aqui que ele descobriu o «mistério de Cristo» e que, descrendo dos métodos escolásticos, se voltou de alma e coração para a via interior e afectiva da prática cristã, em que o desengano do mundo, por um lado, a oração, por outro, são o grande par de asas da vivência religiosa. As relações íntimas de Granada com Ávila durante este período estão hoje suficientemente provadas; e os documentos — a correspondência acima de tudo — não deixam dúvida sobre o peso da influência do segundo na orientação espiritual do primeiro, nomeadamente na preferência da via afectiva à via intelectual. Sala Balust, *ob. cit.*, vol. 1.º, pp. 147-50 e 257-68; A. Huerga, *Hispania*, t. 9.º, pp. 472-73, e t. 10.º, pp. 298-309 e 316-22; Quirós, *ob. cit.*, p. 414.

(5) A correspondência com Carranza e Fr. Luís de la Cruz atesta claramente a indisposição de Granada com a Escolástica: «Gran miseria es estar tan estragadas las letras [pela Escolástica] hoy dia, pues hemos dejado la fuente de agua viva y hemos labrado los algibes» (carta a Carranza, de 20 de Março de 1539, apud Huerga, *Hispania*, t. 10.º, p. 330). Cfr. Huerga, *Hispania cit.*, pp. 308-309; e *Plínio en la Ascética de Fray Luis de Granada*, in Helmantica, t. 1.º, 1950, pp. 186-213. — As palavras e a atitude de Granada contra a Escolástica não devem ser tomadas em sentido programático. Não soam na sua pena como na de Erasmo e nem sequer como na do Valdés da época do *Diálogo de Doctrina Cristiana*. Significam sòmente que não é pela cultura senão pela oração que melhor se alcança Deus. Uma certa desconfiança da aptidão da razão humana para nos conduzir do formalismo exterior à união com Deus junta-se aqui à confiança no poder da fé para nos livrar do desvario de doutrina e nos elevar aos cumes do ideal religioso. Os hábitos escolásticos, como a espiritualidade sábia e toda a espiritualidade ética e intelectualista, que é, no fundo, a espiritualidade de Erasmo, deixam de contar portanto com a sua adesão. O filão erasmista da teologia piedosa, que lhe fora transmitido por Carranza, perde a sua eficácia e cede o lugar ao motivo da fé-confiança recebido de Ávila. Não que Granada condene o exercício das letras humanas e divinas; mas porque as considera

O seu irracionalismo não é extremo, não vai ao ponto de postular um abandono do estudo para se seguir só a oração (1). Mas coloca o estudo, tanto pelo menos como a vanglória e o mundo, entre os escolhos que se erguem no caminho da espiritualidade (2). Quer isto dizer que a formação carranzista inicial evoluira, no entretanto, em direitura avilina. Não se desmentiu contudo — e nem tinha de quê, pois as orientações de Ávila e Carranza eram muito afins (3).

O virtuoso e sábio pregador conquistou ràpidamente a admiração do escol político e religioso do nosso país. A Rainha chegou a convidá-lo para Arcebispo de Braga, e o Cardeal D. Henrique teve-o por algum tempo como seu inspirador. O Arcebispo Mártires venerou-o toda a vida como mestre, o mesmo tendo feito outros personagens de relevo.

---

ineficazes e até perigosas para a vida espiritual, como forças de distracção, se não de viciação, do espírito. Não é de excluir, apesar de não ter sido ainda objecto de estudo cuidadoso a dependência de Fr. Luís em face de Battista de Crema, que algum influxo tenha exercido na sua atitude a aversão deste pela ciência especulativa, em que via uma fonte de orgulho. Claro que o estado de espírito de Granada também podia remontar simplesmente aos nórdicos e, nomeadamente, a Hárfio e Blois (Vid. supra, pp. 256, nts. 1 e 2, e 264, nt. 1).

(1) V. os textos comprovativos in Huerga, *Hispania cit.*, pp. 306-308.

(2) Cfr. *Libro de la Oración*, (ed. de 1556), pp. 305v e 349v-60. — «Para esto, no basta ninguna teologia; no se dá este conocimiento de Cristo a los sábios, sino a los pequeñuelos; no es conocimiento adquísito, sino infuso; no tiene el magisterio desto con eficacia ningún maestro, sino Dios reservó esta facultad para Si» (carta a Fr. Luís da Cruz, de 10 de Setembro de 1538, in Huerga, *Hispania cit.*, p. 333). «Oh, cuántos teólogos andan a caza de subtilezas, volando por el aire y pierden, si viene a mano, la bendición, la cual gana una vejezuela hilando en su caza» (carta cit., in *idem*, p. 335).

(3) As coincidências de mentalidade eram, na verdade, flagrantes — e quando as divergências se manifestavam, era sobretudo pelas razões de prudência prática do apóstolo da Andaluzia. Pode notar-se, no entanto, que a doutrina deste era mais moderada no que toca à frequência da comunhão, ao acesso aos estados místicos, à justificação pela fé, sendo também, de um modo geral, mais ascética (Sala Balust, *ob. cit.*, vol. 1.º, pp. 75, 163, 263-64, 277-83, 286-87; vol. 2.º, pp. 1312-26 e 1366). A sua dívida às concepções de Erasmo era também menor, embora fosse talvez maior o seu desagrado perante os modos de actuação do Santo Ofício (Sala Balust, *ob. cit.*, vol. 1.º, pp. 68, 75-77, 98, 180-81, 291, 980-81; vol. 2.º, pp. 353). Carranza, depois de 1539, sob a influência de Valdés, por um lado, e de Granada, por outro, parece ter-se aproximado ainda mais de Ávila, deixando arrefecer o fervor erasmista.

E ao passo que os jesuítas o procuravam e prezavam como amigo e íntimo conselheiro (1), o conjunto dos domínicos exprimia o seu apreço elegendo-o provincial no quadriénio de 1556-1560. Cela ou coro onde ele se encontrasse, era logo demandada como centro de reunião obrigatória pelos homens mais em destaque nas coisas do espírito: Fr. Tomé de Jesus, Francisco de Sousa Tavares, Diogo de Paiva de Andrade, Fr. Francisco de Porciúncula, etc. Enfim, a solicitude com que tantos aspiravam a ouvir a sua palavra no confessionário ou no púlpito, é a última prova do seu prestígio de mestre, modelo e guia.

As obras de Granada vieram a lume, na quase totalidade, durante a sua estadia em Portugal. Muitas delas foram, mesmo, estampadas aqui em primeira edição. As reimpressões testemunham suficientemente do seu êxito no nosso mercado. Mas nem tanto era preciso para o calcularmos: o renome do autor devia engrandecer enormemente a atracção derivada da excelência da doutrina e da arte de a expor. Os textos granadinos constituem por isso índices preciosos da orientação seguida pelo pietismo português.

Fr. Luís não inventou desde a origem a sua doutrina. Poliu-a, actuou-a, desenvolveu-a — mas a partir de bases pre-existentes. Essas bases, ignoradas durante muito tempo, são-nos hoje relativamente familiares. A mais poderosa de todas, ao menos na fase literária anterior a 1559, é com certeza a que vem dos místicos do Norte e dos espirituais savonarolianos.

A sugestão, pelo que toca aos elementos nórdicos, parece que nem sempre foi haurida nas fontes mais directas. Os dados existentes não permitem garantir a leitura dos *Sermões* de Taulero ou das *Núpcias Espirituais* de Rusbróquio pelo artista do *Livro da Oração.* Asseguram, no entanto, que recebeu o eco do seu pensamento, ao menos através das elaborações práticas e afectivas do *Espelho da Perfeição* de Hárfio, dos *Exercícios* do Pseudo-Taulero, da *Instituição Espiritual* e outros opúsculos de Luís de Blois, da *Pérola Evangélica,* dos comentários e dissertações de Dionísio Ryckel (2). De qualquer forma, o

---

(1) Cfr. F. Rodrigues, *ob. e t. cits.*, vol. 1.º, pp. 579 e 582; vol. 2.º, p. 614.

(2) Para encurtar citações, remetemos o leitor para F. de Ros, *Los Místicos del Norte,* e Heredia, *Corrientes,* p. 142, onde se dão os elementos comprovativos

conhecimento que possuía do ideário nortista não ficou letra morta; traduziu-se muitas vezes em adesão e até em decalque literal dos modos de dizer dos seus expositores. É que Fr. Luís aceitou-lhes a mensagem com favor e simpatia, assimilando e retendo os seus princípios medulares. Não o fez, é evidente, com servilismo de medíocre. Mas agindo pelo processo próprio dos espíritos superiores, não deixou de reflectir a imagem intelectual recebida dos mestres, confessando lhanamente a sua dívida

A escola italiana desempenhou um papel ainda mais relevante que a do Norte, na formação do pensamento granadino. Foi ela, através de Savonarola, que o apartou de Hárfio na teoria das consolações espirituais (1). E não lhe veio de outro lado, segundo parece, a preocupação ascética, o sentido da proporção, a teoria do amor de Deus, o culto da Paixão, que tanto lhe caracterizam o pensamento. Fr. Luís frequentou assìduamente as obras de Savonarola e Battista de Crema. Leu e saboreou também os textos de S. Boaventura e de outros espirituais franciscanos. Mas o seu guia predilecto foi sem dúvida Serafino de Fermo (2). Além de lhe referir constantemente o nome ou a

---

sobre a influência de Hárfio, Blois e Pseudo-Taulero. Sobre a de Ryckel, veja-se o *Libro de Sant Juan Climaco*, prólogo «Al christiano lector»; sobre a *Pérola*, supra p. 262, nt. 2.

(1) A consolação ou deleite do espírito nos exercícios de sobrerrogação é um inimigo combatido sem tréguas pelo observante flamengo (*Espelho da Perfeição*, pp. XXIII-XXVII) na peúgada de Taulero. Luís de Blois segue-lhe a doutrina muito de perto (cfr. *Paradisus animae fidelis*, pp. XXIII-XXIIIv; *Institutio Spiritualis*, pp. 4-4v e 23v-24v; *Tabella spiritualis*, in Opera Omnia, p. 639). Granada (*Libro de la Oración*, pp. 253v-54v, 261-61v e 359v-71) prefere-lhe, no entanto, a solução benigna de Savonarola (cfr. *Molti devotissimi Trattati*, pp. 20-27).

(2) Marcel Bataillon (*De Savonarolle à Louis de Grenade*, pp. 27-36), F. de Ros (*Los Místicos del Norte*, pp. 8, 30, 156, 158, 159, 165), Heredia (*Corrientes*, p. 68 e 141-43), puzeram já em relevo o tributo pago por Fr. Luís a Savonarola, Crema e Fermo. Veja-se, no entanto, o *Libro de la Oración*, pp. 257, 305 e 381v, e o *Manual de Oraciones*, prólogo, sobre Fermo; a *Vita Christi*, p. Az e Av-Avv, o *Manual*, p. 43v, e o *Libro de la Oración*, pp. 11 e 314, sobre S. Boaventura; *Libro de la Oración*, p. 79, sobre Crema. O texto boaventuriano aqui referido e aproveitado é o *De Quinque Festivitatibus Pueri Iesu*. Mas a fonte franciscana mais utilizada foi o *Stimulus Amoris* de Fr. Jacques de Milão, que Fr. Luís segue de perto na sua exposição. Coteje-se, por exemplo, o *Libro de la Oración*, pp. 262v-78, com o *Estímulo*, pp. xvv-xx.

obra, colaborou de bom grado com os círculos avilinos para a sua divulgação (1).

Granada sofreu ainda outras influências importantes. Sobressaem, entre todas, as do Beato Juan de Ávila (2) e da escola inaciana (3). Deve provàvelmente a esta dupla influência a imunidade ao contágio do profetismo e do visionarismo em que tantas vezes cairam os autores italianos. E pode supor-se que o traço voluntarista e positivo da

---

(1) Cfr. Bataillon, *De Savonarole à L. de Grenade,* p. 36; Sala Balust, *ob. cit.,* vol. 1.º, p. 180.

(2) Cfr. *Guia,* vol. 1.º, pp. 171-76; Sala Balust, *ob. cit.,* vol. 1.º, pp. 148, 156, 165, 229-30, 257, 276, 696, 856, 1011; Huerga, *Granada en Escalaceli cit.* — Quem lê o *Alfabeto Cristiano* ou as *Divinas Consideraciones* de Juan de Valdés, a edição de 1556 do *Audi, Filia* de Ávila, e o *Guia de Pecadores* ou o *Libro de la Oración* de Granada, não pode deixar de notar mais de um paralelismo literário e ideológico entre estas obras. E o paralelismo pode fazer pensar na receptividade de Fr. Luís ao espiritualismo valdesiano. Deve notar-se, contudo, que a influência decisiva de Ávila sobre Granada é anterior a 1539; e parece-nos fortemente duvidoso que o apóstolo da Andaluzia, nessa altura, estivesse tocado pela doutrina de Valdés. Supomos que, mesmo depois, o ascendente deste sobre aquele não foi apreciável, a despeito da ressonância equívoca de certas expressões e conceitos do *Audi, Filia* (cfr. Sala Balust, *Vicisitudes del «Audi, Filia»*; Fr. Domingo de Santa Teresa, *ob. cit.,* pp. 327-31). A acentuação granadina dos valores da fé-confiança, tão aguda no *Compêndio de Doutrina Cristã,* resulta imediatamente do paulinismo que Erasmo, Lefèvre d'Étaples, Sadoleto, Valdés, os amigos de Cortese e Giberti, e muitos outros tinham posto na ordem do dia, o que não quer dizer que não se tenha insinuado nela uma vaga reminiscência valdesiana, recebida através de Carranza (este, sim, permeável à lição de Valdés, cfr. Fr. Domingo de Santa Teresa, *ob. cit.,* pp. 333-48) ou de Contarini e dos irenistas italianos.

(3) A estima de Granada pela Companhia de Jesus resulta do que se escreve a pp. 172-74 e 303 deste tomo, e já foi posta em relevo por A. Astrain, *ob. cit.,* t. 1.º, pp. 668-70, e t. 2.º, p. 81. Foi obra dele, em grande parte, o êxito dos jesuítas junto do Cardeal D. Henrique em 1551. Não é positivo que tenha recebido, antes ou depois da sua entrada em Portugal, os exercícios de Santo Inácio (cfr. I. Iparraguirre, *História de los Ejercicios de San Ignacio,* vol. 1.º, p. 296), mas é certo que a doutrina destes deixou reflexos insofismáveis na sua obra (cfr., por exemplo, a *Vida del Beato Avila,* cap. 2.º) e que o *Libro de la Oración* foi objecto de uma compendiação de inacianos portugueses (cfr. Iparraguirre, *ob. cit.,* vol. 2.º, p. 295). Não é fora de propósito recordar que Luís de Blois tinha pelos jesuítas um apreço idêntico ao do nosso domínico e mandava os seus monges frequentar os «exercícios» que estes davam (Pourrat, *ob. cit.,* III t. 3.º, p. 65; Iparraguirre, *ob. cit.,* vol. 1.º, pp. 123 e 137-38).

sua pedagogia ascética, inspirado de Crema e de Fermo, se carregou com as tintas jesuíticas.

Tal como os grandes mestres do Norte e da Itália, Fr. Luís fundiu por vezes com os princípios do neo-platonismo os ensinamentos tradicionais da Escolástica (1). Relaciona-se, possìvelmente, com essa origem a sua sensibilidade à prática em espírito e à concepção evangélica do Cristianismo. E é ela, talvez, uma das fontes da sua visão pessimista do homem decaído, com a acentuação concomitante da graça e da fé no binómio da justificação. O *De spiritu et litera* do Pseudo-Agostinho teve aqui, decerto, uma mediação importante.

Um historiador eminente (2) viu em tudo isto (e ainda nas teorias da oração, dos «benefícios de Cristo» e do alargamento da via espiritual ao laicado) o rasto do erasmismo. A sua argumentação é erudita e sagaz; não nos parece, contudo, bastante convincente. As coincidências do pensamento granadino com a obra de Erasmo, que até hoje se notaram, são de carácter relativamente secundário (3). Os outros passos imputados à conta de erasmismo podem filiar-se à vontade nas ideias de Blois, Taulero, Hárfio e Serafino de Fermo (4).

---

(1) Cfr. *Guia de Pecadores* (ed. de Salamanca, 1567) l. 1.º, pp. 3-7, 104-105, 118-20, 133; *Memorial de la Vida Christiana* (ed. de Lisboa, 1565), l. 2.º, pp. 285, 316, 339-42; *Símbolo de la Fé*, (ed. de Salamanca, 1583), p.te 1.ª, pp. 10b-11a; p.te 2.ª, pp. 213-14. — Nas *Adiciones al Memorial*, pp. 99-100, chega a transcrever o discurso que Platão põe na boca de Sócrates no *Banquete*.

(2) M. Bataillon, *Erasmo y España*, vol. 2.º, pp. 193-200.

(3) As coincidências, postas em relevo pelo Prof. Dámaso Alonso (*De los siglos oscuros al de Oro*, pp. 218-25), referem-se a dois passos. Um, o que na tradução castelhana do *Enchiridion* (Madrid, 1932, p. 281) começa pelas palavras «¿Pues qué diremos....», termina nas palavras «delante mis ojos», justamente onde a exposição ia dar a nota característica do espiritualismo erasmiano. O outro (*idem*, pp. 380-81), relativo à luxúria, começa nas palavras «Cuenta también contigo» e termina em «torpe e miserable», nada tendo de caracterìsticamente erasmiano. Além disso, tais passos só foram introduzidos no *Guia de Pecadores* na edição de 1567 e inserem-se num quadro de conjunto que não é erasmiano. Representam, portanto, um subsídio formal e não ideológico.

(4) Além dos textos citados no capítulo anterior, veja-se *supra*, pp. 119-20, e *infra*, pp. 309-313 Coteje-se também o *Guia de Pecadores*, livro 2.º, caps. 7.º e 8.º, com o *Tratado* 2.º de Fermo.

Para lá das conclusões dos confrontos literais e doutrinários, um elemento há, no entanto, a ressonância emocional de certos tópicos, susceptível de acreditar o paralelismo ideológico dos dois escritores. O pietismo de Granada, a sua confiança na misericórdia divina, o chamamento universal à vivência religiosa intensiva, a secundarização das observâncias exteriores, e, sobretudo, o carácter sentimental ou sentimentalista da sua piedade (1) — evocam, de facto, estímulos de actualidade que o mestre roterdamês lhe podia fornecer melhor do que ninguém. Um ponto existe, principalmente, de que os outros parecem o simples reflexo, em que a sugestão erasmiana se nos impõe quase irresistível: é a visão espiritualista da prática religiosa. Erasmo deu-lhe, com efeito, um dinamismo e uma força de expressão que excedem tudo que os místicos, Lefèvre d'Étaples e seus discípulos fizeram por ela. Foi ele que a fez passar definitivamente no espírito de homens com os pés fincados no seu tempo e na ortodoxia católica.

Não pode negar-se, segundo o nosso modo de ver, a existência de um erasmismo difuso na obra do escritor dominicano. Esse erasmismo não constitui, porém, um eco consciente e necessário das teses de Erasmo. Tem, pelo contrário, todo o ar de uma influência recebida dos espirituais italianos e peninsulares, particularmente de Ávila e de Carranza. A evolução ideológica destes não foi ainda convenientemente estudada; parece, no entanto, que depois de 1539 fundiram cada vez mais a sugestão erasmiana primitiva com outras inspirações (2). Na década seguinte, a espiritualidade da justificação pela fé e dos «benefícios de Cristo»

---

(1) Se bem que outras influências possam explicar o timbre afectivo da piedade granadina, sendo até provável que elas constituam a sua fonte próxima, contudo a insistência, o tom de humanismo consciente e consequente, lembra Erasmo e a sua equação específica da vivência religiosa.

(2) Fr. Domingo de Santa Teresa mostrou já que o evangelismo italiano e a reflexão sobre a teologia paulina orientaram Juan de Valdés no sentido de um afastamento crescente do erasmismo (*ob. cit.*, pp. 124-53 e 236-48). A atenuação do erasmismo primitivo de Carranza e a permeabilidade deste à directriz valdesiana foram também notadas pelo mesmo autor (*idem*, pp. 332-48). Quanto a Ávila, embora não se deva pensar em inspiração de Valdés, apesar do que escreve Sala Balust (*Obras Completas del B. Juan de Avila*, vol. 1.º, pp. 97-98), o próprio senso da ortodoxia o emancipou das influências de Erasmo.

conquistou uma autonomia gradual de fórmulas e conceitos que diluiu a consciência da dívida originária ao filósofo de Roterdão. Não obstante o que a este devem, as *Considerações* de Valdés, o livrinho de Frei Benedito de Mântua, as obras dos Cardeais irenistas, as cartas e sermões do B. Juan de Ávila, deixam no espírito do leitor a sensação de uma doutrina de pura inspiração paulina. Os debates entre espirituais e teólogos, dentro e fora do Concílio de Trento, de 1547 a 1551, não deixaram decerto de contribuir também para uma arrefecimento do antigo entusiasmo dos pietistas católicos por Erasmo. Pelo que toca a Fr. Luís de Granada, foi dos primeiros a apartar-se do processo central do roterdamês, que consiste em conduzir as almas, pela via dos estudos clássicos, à meditação da Sagrada Escritura e desta à contemplação de Cristo na originalidade e pureza da sua figura e da sua doutrina. E em vez de se colocar no prisma de uma reforma doutrinal e moral da cristandade, como sucede ainda ao Valdés da época do *Diálogo de Doctrina Cristiana,* situa-se na perspectiva pragmática de um apostolado da arte de viver como cristão e da concepção da vida cristã como implicação e exercício da perfeição recomendada no Evangelho.

A variedade de influências de que Fr. Luís se fez eco não nos autoriza a filiá-lo na linhagem de uma tradição particular. A preocupação interiorista, que lateja como um sangue novo no fundo das suas expressões, tanto pode vir de Erasmo como dos espirituais do Norte e da Itália ou de Ávila, Carranza e muitos outros. Inexacto seria também situá-lo no quadro do espiritualismo valdesiano (1), por sedutora que a hipó-

---

(1) A investigação não se ocupou ainda a fundo do problema da circulação da literatura valdesiana na Península. Sabe-se que as *Considerações Divinas* e, possìvelmente, os comentários aos Evangelhos e Epístolas andaram nas mãos de Carranza e dos da sua roda. Não nos surpreenderia se viesse a averiguar-se que Fr. Luís de Granada foi um dos seus leitores. Como não nos supreenderia se viesse a apurar-se que o *Trattato utilissimo del Beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani* de Fr. Benedito de Mântua gozou de estima entre os espirituais peninsulares. Da sua entrada em Portugal, por volta de 1545, epossível influência no deão da Guarda, Lucas de Orta, sabemos já (vid. *supra,* pp. 228-30). Supomos que Damião de Góis, embora pudesse ter tido conhecimento da doutrina durante a sua permanência em Pádua, não lhe sofreu a influência, protegido por um erasmismo polémico e reformista com raízes profundas na sua convicção. Não nos parece também que Fr. Roque

tese se afigure, pois se as acentuações e desenvolvimentos do tema da fé-confiança e dos «benefícios de Cristo» nos podem inclinar nesse sentido, a fidelidade aos objectivos e processos ascético-místicos força a derivar de outro lado as motivações do seu pensamento. A página do *Compêndio de Doutrina Cristã* que fala da fé e do seu princípio vivo, a caridade, lembra menos, no entanto, a toada de Erasmo ou de Pseudo-Taulero que a da escola avilina e valdesiana (1). Uma coisa, contudo, julgamos certa: e é que a doutrina do mestre dominicano, em sua multiplicidade de incidências e tendências, reflecte a ambiência e o tonus pietista das espiritualidades modernas.

A obra de Fr. Luís de Granada, na fase anterior a 1559, gira à volta de um grupo de preocupações que aparecem e reaparecem em cada livro que lhe sai das mãos. É evidente o seu propósito de chamar o comum dos fiéis às práticas espirituais elevadas e à vivência do Cristianismo segundo a lei do espírito (2). É também uma constante

---

de Almeida tivesse sido impressionado por ela: o paulinismo, de tão intensa circulação no norte da Itália entre 1535 e 1541, obedecia à inspiração dos círculos irenistas e não estava ainda sob a alçada das constelações valdesianas: o valdesianismo só partiu para o norte depois de 1541 (Fr. Domingo de Santa Teresa, *ob. cit.*, pp. 252-68), se bem que seja possível que Fr. Bernardino de Ochino lá tivesse feito saltar algumas faúlhas desde 1539 (*idem*, pp. 145-46). O contágio de Fr. Roque teria sido facilitado, no entanto, com um regresso ao país posterior a 1541 ou com a peregrinação pelos conventos franciscanos do centro da Itália. — Faltam indícios de uma penetração mais extensa do valdesianismo entre nós. É verosímil, todavia, que o interesse, se não a simpatia por ele se tivesse pegado a algum dos muitos portugueses que entre 1545 e 1551 andaram por Itália. As referências de Fr. Jerónimo de Azambuja e Fr. Gaspar dos Reis, no Concílio de Trento, ao problema da certeza da Graça fazem, pelo menos, suspeitar de que a espiritualidade da justificação pela fé e do «benefício de Cristo» lhes era conhecida (*Consilium Tridentinum*, t. 5.º, p. 546 e 594-98); nem outra coisa seria de esperar, quando se sabe que essa espiritualidade foi visada nas discussões tridentinas.

(1) V., no fim, a *Nota XVII*, al. B.

(2) V., no fim, a *Nota XVII*, al. A. — O texto famoso: «Venid a esta fuente [= práticas de sobrerrogação] a beber de todos los estados: los casados, los religiosos, los sacerdotes, los del mundo y los de fuera del mundo» etc. (*Libro de la Oración*, p. 12v), pode ser aproximado de alguns já referidos no capítulo anterior e ainda dos seguintes de Taulero, citados por Alventosa, *La Escuela Mistica Alemana*,

da sua inteligência a necessidade de sobrepor o espírito à letra, a substância à forma, nas diversas manifestações do sentimento religioso (1). E outro tanto sucede com a importância da fé na teoria da justificação (2),

---

p. 62: «Deus atrai, toca e avisa todos os homens igualmente e quer a felicidade de todos no que está da sua parte»; «Sei de um grande amigo de Deus que foi sempre lavrador»; «Sabei que se encontram no mundo mulheres com maridos e filhos,, homens cujo ofício é de simples sapateiros, e outros que ganham o pão no trabalho rural, que pode acontecer sigam mais perfeitamente que os religiosos a voz de Deus e aproveitem mil vezes mais que estes na vida espiritual». A intimativa de Granada é, no entanto, mais enérgica que a de Luís de Blois, cuja *Instituição Espiritual* tem aliás, por título, no capítulo 1.º, estas palavras: «Que todos os homens devem aspirar à perfeição».

(1) Cfr. *Compêndio de Doctrina Christã*, p. CXVII; *Nota XVII*, al. A.—O seu pensamento pode ser aproximado do de Blois neste ponto (Vid. *supra*, p. 264). Podia encontrar também antecedentes em passos como estes de Fr. Francisco de Ossuna: «.... los tres estados del mundo son casados y clérigos y religiosos.... y no se debe alguno jactar de la perfección del estado que tiene si le falta la perfección personal.... Si pudiese el hombre hincar los ojos del ánima derecha fácilmente en Dios, poca necesidad tendria de esta letra, mas dirÍa con el salmista: mis ojos siempre están al Señor levantados. Empero los que no tenemos ojos aguileños para mirar el sol sin pestañear, es menester que hinquemos en la tierra los ojos corporales, para que los del ánima se puedan recoger a Dios» (*Tercer Abecedário Espiritual*, pp. 467b e 483b). Cfr. também pp. 282-83 deste tomo.

(2) V., no fim, a *Nota XVII*, al. B. — A posição de Fr. Luís na teoria da justificação está isenta de infiltrações luteranas. Mas tem um sabor menos escolástico, na medida em que sobrevaloriza o papel da fé e em que desloca o problema do campo da teologia para o da espiritualidade. Na biografia do B. Juan de Ávila, diz-nos como este estava preparado para «humillar al hombre y glorificar a Cristo» e como, depois de ter abatido o homem, esforçava «su confiança con la declaración deste sumo benefício de Cristo» (*Obras*, ed. Cuervo, t. 14.º, p. 250; cfr. pp. 237, 240 e 284). A força da repetição dá volume e realce às poucas notas tocadas, desviando das obras para a graça o acento principal da teoria. O seu tom não anda longe do que usam Blois e Fermo (Vid. *supra*, pp. 266 e 281), Benedito de Mântua no *Beneficio di Cristo*, Constantino de la Fuente na *Suma de Doctrina Cristiana*, o Arcebispo Carranza nos *Commentários sobre el Catecismo* e o B. Ávila na primeira redacção do *Audi, Filia* e nalguns dos sermões e cartas mais antigos. A ressonância das meditações de Granada apensas à edição de Évora (1554) da *Confesión de un Pecador Penitente* de Constantino não se distingue da desta última obra. E o facto leva-nos a concluir que Fr. Luís, se não teve a ideia da edição conjunta das *Meditações* e da *Confesión*, teve conhecimento do projecto em conversas com André de Burgos.

da graça na santidade da vida (1) e da oração nos primores da prática religiosa.

A oração e os seus problemas foram o tema nuclear do pensamento de Granada. Pode dizer-se que gastou o melhor das suas energias intelectuais a expor, defender e divulgar esse meio privilegiado de contacto entre o homem e Deus. A oração, segundo ele, é fundamentalmente a oração mental (2). Quem não a pratica ou a pratica mal, anda longe quase sempre da verdadeira devoção. A oração é um levantamento do coração a Deus, é a cátedra junto da qual a alma escuta a celeste doutrina (3). Será difícil seguir sem ela o caminho da perfeição (4). A devoção tira daí o seu ser e a sua força (5). E a devoção, pelo que supõe de disposição para o amor de Deus e de prontidão para o seu serviço, é um resultado difícil de alcançar (6).

---

(1) V., no fim, a *Nota XVII*, al. B.

(2) V., no fim, a *Nota XVII*, al. C. — Granada não condena nem despreza a oração vocal. Considera-a, mesmo, proveitosa em muitos casos, nomeadamente para os incapazes de subirem mais alto, para os principiantes da vida devota e até para os adiantados se introduzirem na oração mental (*Libro de la Oración*, pp. 15-15v e 237v). Deseja, no entanto, vincar com toda a clareza que «las oraciones apresuradas y generalmente todos los otros ejercicios exteriores, como no penetran al íntimo del corazón, así no son más que unas unciones y lavatorios que se aplican por de fuera» (*idem*, p. 15). Reprova por isso «no el uso, sino el abuso de las oraciones vocales de algunas personas que rezan tan apresuradamente, tan de corrida, y tan sin atención y devoción, que ningún fruto o casi ninguno sacan de esta manera de rezar» (*Guia de Pecadores*, l. 3.º, p. 12). Cfr. *Guia*, l. 3.º, pp. 18v-23 e 83v-84. — A doutrina de Granada encontra precedentes na de Hárfio e Blois, como já vimos. Não é diferente a de Taulero, para quem a oração vocal é um simples meio para alcançar o recolhimento, devendo por isso abandonar-se assim que este se obtém ou quando o estorva. «Ajuda, de algum modo, a oração, mas não é a própria oração» (cfr. Alventosa, *ob. cit.*, p. 63).

(3) *Libro de la Oracion*, pp. 9-9v.

(4) «.... la principal causa de todos los males que hay en el mundo, es falta de consideración» (*Libro de la Oración*, p. 4). «.... el que verdaderamente desea caminar a la perfección y desarraigar de su ánima todos los vicios y plantar en su lugar las virtudes, abrácese con esta virtud, que ella le abrirá camino para todo lo demás» (*id.*, p. 10).

(5) *Libro de la Oración*, pp. 280-85.

(6) *Idem*, pp. 283 e 321-59.

A teoria da oração tem mais interesse para a história da espiritualidade que para a do sentimento religioso. Notaremos, entretanto, que Fr. Luís não baniu a meditação imaginária ou imaginativa, posta em voga pela *Vita Christi* e retomada nos *Exercícios* de Loiola (1). Pelo contrário, recomenda-a e explana-a largamente tanto no *Livro da Oração* como no *Guia de Pecadores* e no *Manual de Diversas Orações*. Simplesmente, reprime os excessos desse método, naturalmente propício às visões delirantes, e condena a supressão exclusivista da meditação intelectual, sobretudo quando a matéria considerada são as perfeições e benefícios divinos (2). E isto porque as imagens podem servir, nal-

---

(1) Embora mais afastada da doutrina dos nórdicos que a exposição de Blois, a teoria de Granada tem com ela um parentesco de fundo digno de nota. Diz Blois: «O que se exercita na vida espiritual, sempre tenha guardada no cofre do seu coração, como uma pedra preciosíssima, a amável vida e paixão de Cristo.... Quando a ocupação prolongada em altas e soberanas meditações o fatigar, acuda de bom grado à humilde Humanidade do Senhor, exercitando-se na memória do que fez e sofreu por nós. Contudo, deve evitar a imaginação excessiva e veemente, não lhe dê abalo à cabeça. Ponha o pensamento na Cruz e na imagem de Jesus crucificado, que representa a suma da sua paixão. More e descanse nas saborosas chagas do mesmo benigníssimo Jesus, e quando come ou bebe, se não estiver ocupado, molhe, com devoto pensamento, os bocados que come, no seu puríssimo sangue, e tire a bebida das suas róseas chagas.... O varão espiritual imprima intimamente nas potências da sua alma e nos sentidos do seu corpo a imagem tão excelente da Humanidade de Cristo crucificado e recolha-se todo nela. Esta, por fim, levantá-lo-á admiràvelmente à imagem sobreessencial e nua de toda a forma, isto é, ao Verbo eterno e sabedoria do Pai, à altíssima Divindade de Cristo. A Humanidade do doce Jesus é um caminho seguro, e até a própria porta, para entrar na Divindade. E, realmente, em vão aspira o varão espiritual à mística e verdadeira contemplação, se não se quer ocupar na meditação da Paixão do Senhor e na verdadeira humildade....» (*Institutio Spiritualis*, p. 20-21).

(2) *Idem*, pp. 240-41. — A espiritualidade dos «benefícios de Cristo», querida de Erasmo e renovada por Valdés, tem reminiscências das teorias de Eckhart e seus discípulos. É um sistema em que o espírito, movendo-se através das razões de amar a Deus e das suas excelências, e situando-se num clima ou disposição interior de pouca fé nas próprias forças e de confiança nos merecimentos do Senhor, de infra-valorização do elemento humano e sobre-valorização do elemento divino na economia religiosa, ultrapassa os horizontes da lição e se abisma, pela consideração ou visão interna, na profundidade dos divinos mistérios e do divino amor (cfr. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos* vol. 4.º, pp. 238-52; Bataillon, *Diálogo de Val-*

guns casos, de impedimento à união da alma com Deus (1). O método afectivo é por isso o seu método preferido. A oração deve tender sempre para o colóquio espiritual e, especialmente, para o colóquio de amor, também chamado exercício de aspiração. O colóquio é o seu momento culminante (2).

As obras de Granada são uma exortação persistente e veemente, a religiosos e a leigos, no sentido da via espiritual. E o seu apostolado directo, mesmo depois de 1559, foi sempre no encalço do seu apostolado literário. O autor compenetrara-se da irreversibilidade dos caminhos de Deus. Pensava que seria impossível que deixasse de desprezar as atracções do mundo quem uma vez tivesse experimentado verdadeiramente os bens do espírito (3). A consideração da Paixão de

---

dés, pp. 152-54). Granada não recebeu esta espiritualidade interior, cristocêntrica e afectiva no rigor da formulação valdesiana; e, mesmo no processo erasmista, mais meditativo e discursivo, reserva-lhe o lugar principal na via purgativa e corrige-a activamente com os elementos afectivos característicos da sua espiritualidade.

(1) V., no fim, a *Nota XXI*.—A posição de Granada filia-se principalmente na de Blois (V. no fim a *Nota XXII*, n.º 2), mas pode supor-se sugestionada, ainda que só de longe, pela oposição erasmiana, sobretudo valdesiana, à concentração dos estímulos da piedade cristã na meditação imaginativa da Paixão (cfr. Bataillon, *Diálogo*, pp. 230 e 274-75). Bartolomeu dos Mártires, neste ponto, foi talvez mais preciso que o mestre (Vid. *Nota*, n.º 2).

(2) *Libro de la Oración*, pp. 246-48, 250-55, 301-304, 425v-26v. — Dá-se o colóquio de amor «cuando estamos actualmente amando a Dios, y alabando, y pidiendole con grandes ahincos y entrañables deseos este amor» (*idem*, p. 247v).

(3) *Guía de Pecadores*, l. 1.º, pp. 49 e 66; *Libro de la Oración*, p. 4.—A orientação de Granada neste ponto reflecte, sem dúvida, a dos místicos do Norte, cujas teorias supõem a facilidade do recolhimento no interior da alma, mas pode ser também uma reminiscência do comentário de Erasmo ao *Jugum meum suavis est* (*Paraphraseon in Novum Testamentum*, t. 1.º, Matth., pp. 85-86) e da exposição da terceira regra do verdadeiro Cristianismo feita no *Enchiridion* (cols. 23D-25A). No entanto, a sua fonte mais próxima é talvez Blois em passos como este: «O homem que chega a esta união com Deus, encontra e sente na sua alma aquele cuja agradável presença expulsa toda a miséria, aquele que dá as verdadeiras riquezas e que nos enche de uma alegria inefável. Deixará então de se prender às criaturas e de lhes mendigar falsos prazeres. Tudo o que não é Deus, volver-se-lhe-ia insípido e amargo». (*Institutio Spiritualis*, p. 1).

Cristo pelo método misto, que combina a imaginação, o entendimento e o afecto, é um meio eficacíssimo para esse efeito (1).

O conteúdo da obra de Granada não pode ser apreciado por estas poucas observações, Esboçou-se nelas o sistema das suas preocupações espirituais dominantes, mas não a rede dos seus ensinamentos. O pensamento do mestre dominicano tem um lastro ascético que corrige e equilibra as fugas da mística. As práticas tradicionais de edificação e penitência ocupam largo espaço nos seus livros. E a observância dos mandamentos e conselhos evangélicos, a frequência da Confissão e da Comunhão, as asperezas corporais (2), a exercitação dos ritos e cerimónias religiosas, não são esquecidas, diminuídas ou denegridas (3). Simplesmente, tudo isso figura em lugar acessório, de menos insistência e menos evidência (4). O relevo dado à interioridade ofusca o demais, imprimindo-lhe o aspecto de artigo de segunda qualidade e, até, de segunda necessidade. Não é assim, mas pode parecer assim. E a aparência deve ser notada, para se compreender a interpretação, quer do *Livro de Oração*, quer do *Guia* e do *Manual*, como se não tivessem fundo ascético e piedade tradicional.

---

(1) *Libro de la Oración*, pp. 15 e 262; *Manual de Oraciones*, p. 106 e 203-208; *Guia de Pecadores*, l. 3.º, p. 83; *Memorial del Cristiano*, p. 18; *Vita Christi*, prólogo.

(2) A sombra de Fermo está manifestamente por trás das ideias de Granada neste ponto (cfr. *Libro de la Oración*, p. 320; e, no fim, a *Nota XIV*, n.º 5, § 1.º). É possível, no entanto, que a lição de Blois ou de Santa Catarina de Sena também o tenha inspirado. (Vid. *supra*, pp. 263, nt. 3, e 273, nt. 6).

(3) No *Guia dos Pecadores*, l. 2.º, pp. 136v-51, vinca, mesmo, em face quer dos espirituais quer dos luteranos, como as virtudes interiores e as exteriores devem ser sàbiamente doseadas, evitando-se ao mesmo tempo Cila e Caríbides. A austeridade moral é aliás, como já se disse, uma constante do humanismo devoto. Erasmo — que foi quem primeiro empregou a imagem de Cila e Caríbides, justamente ao mesmo propósito (cfr. *Enchiridion*, cols. 6B e 36B) — embora dê muito menos importância que Granada às virtudes exteriores, chegou a ser acusado de moralismo; e Valdés exprime-se em vários passos neste sentido: «Consiste la vida cristiana en morir para el mundo y vivir para Dios, volviendo las espaldas a todo honor y estimación, refrenando los afectos y apetitos...., en no contentar a los hombres del mundo, ni hablar al sabor de sus palabras» (cit. de Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, vol. 4.º, p. 242).

(4) O mesmo se dá em Taulero. Cfr. Alventosa, *ob. cit.*, pp. 54, nt., e 58, nt.

Fr. Luís de Granada foi o mentor de uma corrente de opinião com a qual nos encontraremos dentro de pouco, ao falar de Fr. Tomé de Jesus, Francisco de Sousa Tavares e Fr. Francisco da Porciúncula. Os adversários procuraram confundí-la com a tendência dos iluminados, tomando por acerto de doutrina a táctica tortuosa de Melchor Cano no processo de Carranza.

Mestre Granada, como dissemos, estava ligado desde a mocidade ao Arcebispo de Toledo. Entre as suas doutrinas, há semelhanças manifestas em pontos cruciais, como a teoria da justificação, o problema da oração mental, o conceito das observâncias externas, a tese da comunhão frequente, etc. (1). A condenação do Arcebispo devia atingí-lo portanto — e Melchor Cano não se esqueceu de o enrolar no mesmo feixe, juntamente com outros da sua escola, suspeitando-os todos à uma de complacência iluminista e luterana (2). O processo de Carranza era o processo da falange de inspiração irenista, pietista, erasmiana, que desde há 30 anos aproximadamente vinha a figurar nas constelações espirituais da Península. Compreende-se por isso a comoção do nosso dominicano ante o desenrolar dos acontecimentos. Embora nos falte a prova explícita, é de admitir que não tenha sido estranho à defesa dos *Comentarios del Catechismo Cristiano* em Trento por D. Fr. Bartolomeu dos Mártires (3). Em todo o caso, perdeu a partida e viu-se na necessidade de refundir o *Livro de la Oración* e o *Guia de Pecadores,* abrangidos, assim como o *Manual de diversas Oraciones,* pelo índice expurgatório de Valdés (1559).

Os confrontos meticulosos a que procedemos, revendo e ampliando as análises de Bataillon e Beltran de Heredia (4), estão longe de confirmar o juízo de Menéndez y Pelayo, de que a refundição não afectou

---

(1) Cfr. Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos,* vol. 5.º, pp. 20-56; Bataillon, *Erasmo,* vol. 2.º, pp. 324-29.

(2) Cfr. Menéndez y Pelayo, *ob. e vol. cits.,* p. 34-35 e 2157; Bataillon, *ob. e vol. cits.,* pp. 326-27; Heredia, *Corrientes,* pp. 83, 112-20, 129-30.

(3) A causa do *Catecismo* de Carranza correu no Concílio quase ao mesmo tempo que a do *Libro de la Oración.* Este foi também aprovado pelos conciliares, e Granada recebeu, *ex auctoritate apostolica,* o grau de mestre em teologia (cfr. Huerga in *Hispania,* t. 9.º, p. 438).

(4) Bataillon, *Erasmo,* vol. 2.º, pp. 199 e 373; Heredia, *Corrientes,* pp. 143-44.

a substância dos escritos granadinos (1). Parece-nos, pelo contrário, que a afectou, e grandemente, senão no seu mundo de conceitos, ao menos na sua carga ideológica. Fr. Luís procedeu umas vezes por ampliação e outras por supressão, utilizando, todavia, mais a primeira que a segunda destas duas técnicas na reforma do texto primitivo. De um modo ou de outro, fez desaparecer a equação específica, unilateral se se quiser, que dava ao *Guia* e ao *Libro de la Oración* a ressonância polémica que lhe tinha valido a simpatia dos espirituais avançados.

O texto do *Libro de la Oración,* por exemplo, foi completado com ampliações notáveis sobre a oração vocal, as «sagradas cerimónias e obras exteriores», o respeito devido aos doutores da Igreja, a excelência da vida activa, a necessidade das penitências externas, o carácter primordial dos deveres de estado, a importância do jejum e da esmola, etc. (2). Ao mesmo tempo, foi amputado de passos e referências de valor ideológico particularmente significativo (3). O mesmo sucedeu com o *Guia de Pecadores,* profundamente retocado e esvasiado da entonação de choque (4). O tom destas obras baixou assim ao nível do activismo piedoso. O seu conteúdo ficou talvez mais equilibrado — mas ficou também sem o elã interiorista da primeira hora.

O esforço de Fr. Luís de Granada para se adaptar à ideologia inquisitorial não trouxe consigo o estrangulamento completo das suas velhas concepções. Era demasiado sincero para se meter sem revolta nem desalento no caminho da hipocrisia. A consciência, escrupulosa e católica até à medula, impunha-lhe porém a integração na nova ordem de coisas. E foi o que fez, salvando o que pôde do seu pensamento pessoal. A integração fazia violência, no entanto, às suas inclinações mais íntimas. Certas atitudes posteriores (5) deixam ver a sua sobre-

---

(1) Menéndez y Pelayo, *ob. cit,,* vol. 5.º, p. 435.

(2) Cfr. pp. 290-93, 368-87 e 413-526, da edição de 1567.

(3) V., no fim, a *Nota XVIII,* n.º 1.

(4) V., no fim do volume, a *Nota XVIII,* n.º 2. — Podia fazer-se uma análise idêntica do *Manual de diversas Oraciones.* Fica, no entanto, para outro lugar. Aqui, sublinharemos só como os nomes de Fermo e Blois foram suprimidos do seu texto, a começar no prólogo.

(5) Vejam-se, adiante, as suas relações com os iluminados.

vivência quase até à morte. Uma delas foi a credulidade com que recebeu e sustentou a causa de Soror Maria da Visitação, Prioreza do Convento da Anunciada.

A freira era um misto de impostora, iluminada e patriota (1). Mas o dominicano teria sido menos crédulo no embuste, se fosse menos crente na facilidade dos voos e prodígios da alta mística. A ternura com que aderiu à santidade de Soror Visitação, fechando os olhos à prevalência das expressões místicas sobre as expressões ascéticas na sua vida, denuncia a constância dos ideais de Fermo, Taulero e Blois, no que a sua piedade tem de mais sentimental. E o caso é que a própria freira não devia andar longe deste estado de espírito. Consta do processo que ela tinha consigo a Bíblia e as *Meditações* e *Confissões* de Santo Agostinho (2). Consta mais que Fr. Afonso de Medina, maioral da Província da Arrábida (onde o misticismo iluminado tinha mestres e discípulos), se desfizera de recentes perplexidades ao conversá-la, já condenada, em Santarém, com Fr. António de Saldanha (3).

---

(1) A. Baião exumou e extractou largamente o processo inquisitorial in *Homenagem a Camilo*, pp. 69-195, mas o seu trabalho não dispensa a consulta directa do original acerca de alguns pormenores capitais. Sobre as implicações patrióticas do caso, cfr. Baião, *ob. cit.*, pp. 76, 80-81; AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 11894*, declarações de Soror Brites da Visitação, de seu irmão D. Luís de Moura, do L.º Gil Lopes, cirurgião, e do Dr. Manuel Nunes, físico (no princípio, fls. numeradas 15 a 20); depoimento de Madre D. Margarida de S. Paulo (2.ª numeração, fls. 22); e depoimento de Madre Maria da Visitação, de 12 e 15 de Outubro de 1588 (2.ª numeração, fl. 141 e 157); R. Robres e J. R. Ortolá, *La Monja de Lisboa*, passim.

(2) Baião, *ob. cit.*, p. 169.

(3) *Processo cit.*, depoimento de Fr. Afonso de Medina, guardião do convento de Vale de Figueira, de 6 de Março de 1589: «Disse q̃ he lembrado q̃ no ditto dia em q̃ chegarão a ditta quinta [de Joaõ Saldanha, em Vale de Figueira] q̃ lhe parece q̃ serião quinze dias de dezembro do año proximo passado: pouco mais ou menos: estando elle test.ª e o ditto frei Ant.º de Saldanha e o pe frei Domingos da cruz da ordem de São Domingos cõfessor das freiras desta Villa, e o ditto João de Saldanha e sua molher Dona lourẽça e hũa molher de casa q̃ se chama a ama, tornou a dizer q̃ não era de casa e era moradora nesta Villa, e a ditta Maria da Visitação, todos iuntamente ao fogo a boca da noite: a ditta Maria da Visitação lhes mostrou certas imagẽs de pintura q̃ levava, entre as quaes veo hũa figura do Salvador, a qual vendo elle test.ª q̃ tinha a testa muito calva, disse q̃ aquella testa estava muito descuberta e parecia como de molher q̃ pellava os cabellos: e a esta resposta se moveo pratica

A tudo isto acresce que tinha uma sensibilidade religiosa fácil de inflamar e apreciava as *Meditaciones Devotisimas del Amor de Dios* de Fr. Diego de Estella (1).

Um dos companheiros de Fr. Luís de Granada em Portugal foi o

---

q̃ nosso S.or era muito fermoso, e tratando-se entre todos de sua fermosura: a ditta Maria da Visitação disse estas palavras ou outras semelhantes: ay Jesus: e logo no mesmo instante se deixou cair com o rosto sobre a mão, dando a entender q̃ estava arrebatada, e por tal a tiverão todos os q̃ estavão presentes, ao q̃ acodirão as molheres da casa do ditto João de Saldanha digo algũas mais principaes, e a ditta dona lourẽça mandou q̃ se retirassem: e neste tempo se chegou à ditta Maria da Visitação o ditto padre frey Ant.º e tomandolhe o pulso, disse q̃ o tinha alterado, e tem pera si elle test.ª posto q̃ não se affirma: q̃ o ditto pe frei Ant.º de Saldanha a chamou, e ella não despertou: e esteve assi arrebatada por espaço de mais de meo quarto pouco mais ou menos sem despertar: e lhe parece q̃ o ditto frey Ant.º de Saldanha disse ao ditto padre frey Domingos da cruz q̃ lhe mandasse pr obediencia q̃ despertasse. / e então se levantou o ditto padre frey Domingos e se foi p.ª ela: e do q̃ lhe disse ou mandou, despertou logo [... Disse mais que] achandose nesta Villa em companhia do ditto padre frei Antº em casa de dona Margarida de Vilhena: vindo a tratar na ditta Maria da Visitação, e mostrandose a ditta dona Margarida incredula acerca de suas chagas: Respondeo o ditto pe frei Ant.º q̃ hũ dos maiores milagres q̃ fizera a ditta Maria da Visitação fora converter a elle test.ª a crer em suas chagas pr q̃ dantes estava muito incredulo: e estando o mesmo frei Ant.º gabando a santidade da ditta M.ª da Visitação: lhe replicou a ditta dona Margarida dizẽdo, e as chagas: ao q̃ respondeo o ditto frei Ant.º q̃ as chagas da ditta Maria da Visitação nem erão pintadas nem do demonio».

(1) «... estando hum dia cõ ha ditta Maria da Visitação e a ditta dona lourẽça lendo per hum livro q̃ se chama meditações de stella em hũ passo q̃ dizia se vos sois meu snõr loguo meus são os cravos ha cruz etc. ha ditta Maria da Visitação acabado de ouvir o ditto passo deu hũ ay, e se encostou a elle test.ª por estar chegado a ella pª ouvir milhor: e esteve hum espaço pequeno cõ o rosto derrubado sobre o joelho delle test.ª como pessoa q̃ mostrava muito sentimẽto: e logo o tornou a levãtar e parece a elle test.ª q̃ a ditta Maria da Visitação não teve então rapto algum, nẽ ficou desacordada, e foi elle test.ª continuãdo a lição e ella ouvindo» (Dep. de Fr. Domingos da Cruz, O.P., em 5 de Março de 1589, in *Proc.º cit.*). As *Meditações* de Estella, editadas em Portugal em 1576, ao mesmo tempo que a *Primera Parte del libro de la Vanidad del Mundo* (1.ª ed., 1576; 2.ª ed., 1584), são um manual de alta espiritualidade e daqueles em que, depois de 1559, mais avultam as sugestões pietistas do Norte e de Erasmo. Cfr. Bataillon, *Erasmo,* vol. 2.º, pp. 375-76; J. Villacampa Souques, in *Fray Diego de Estella y su IV centenário,* (Estella, 1924), pp. 101--110; Pierre Groult, *Diego de Estella,* passim.

seu compatriota Fr. Juan de la Cruz. Tinha chegado aqui em 1539 e, a avaliar pelo seu *Diálogo* (1), devia andar de candeias às avessas com o pietismo, fosse inspirado de Erasmo, fosse-o de Ossuna ou dos místicos do Norte. Dir-se-ia que escreveu ou retocou algumas das suas observações em reacção contra o *Libro de la Oración* de Granada, publicado no ano anterior (2). Mas Cruz não era de maneira nenhuma um espírito fechado às sugestões do pietismo. Chamava a Taulero «um doutor assás espiritual» e a Savonarola «um santo doutor», e não lhe escapavam os males de que sofriam as religiões. Estava, mesmo, isento de preconceitos contra a oração mental (3). A sua mentalidade moderada facilitou-lhe a aproximação com Fr. Luís de Granada, quando entrou em contacto assíduo com este. Em 1558, traduziu, retocou e acrescentou, a pedido do Provincial, a *Declaración de los Mandamientos* de Jacques Schopper, impressa três anos antes em Colónia, sob o título de *Institutiones Christianae* (4).

O tradutor não seguiu fielmente o texto original. Expurgou-o dos passos ou frases mais chocantes para o nosso meio, e fez-lhe, ao mesmo tempo, interpolações e acrescentos de certo vulto (5). Deu-nos, portanto, mais uma adaptação do que uma tradução. A obra não desmente as opiniões do *Diálogo*. Era difícil passar de um extremo ao outro em tão curto espaço de tempo. Adoça-as, porém, num esforço evidente para se aproximar da tendência de Carranza. Não é ainda

---

(1) *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores vocales y de las obras virtuosas y santas ceremonias que usan los cristianos y mayormente los religiosos*, Salamanca, 1555.

(2) Bataillon (*Erasmo*, II, 205) pergunta se certos acrescentos da edição de 1556 do *L. de la Oración* não serão uma resposta discreta aos comentários de Cruz. É possível que sim, mas é certo também que a edição de 1555 já contém um parágrafo — o que começa a fls. 6 e termina a fls. 7 —, que não figurava na edição anterior, em que o autor responde às críticas suscitadas pela obra. E então o *Diálogo* estava ainda no prelo, de onde só saiu a 3 de Dezembro.

(3) Não pudemos ler o *Diálogo*. Guiamo-nos portanto pelos resumos e extractos de Heredia, *Corrientes*, pp. 87-102, e Bataillon, *Erasmo*, vol. 2.º, pp. 202-20.

(4) A identificação foi feita por Heredia, *Corrientes*, pp. 102-103.

(5) Além dos três sermões finais, atribuídos por Herédia (*Corrientes*, pp. 103-104) a Fr. Luís de Granada, está sem dúvida neste caso outro, reproduzido no *Compêndio de Doutrina Cristã*.

a prevalência do espírito sobre as observâncias, mas é a preocupação de dar às observâncias um espírito. E este carinho pelo espiritual e interior produz uma mudança de tom que é justo assinalar.

A mudança nota-se logo no princípio, quando estabalece que o cristão, como homem livre guiado pelo Espírito Santo, está obrigado a «lo que la ley manda y lo que es justo y honesto», mas não às suas cerimónias e juízos públicos (1). E nota-se ainda quando sublinha que o culto das imagens se ordena à veneração e imitação de Cristo e dos Santos que elas representam, e que é dentro desta medida que é bom e proveitoso (2). Nota-se também quando se refere a temas relacionados com a justificação. «A lei — diz — é espiritual e para o seu cumprimento requer o coração puro, simples e claro» (3). O remédio das culpas só, portanto, de Deus nos pode vir. A fé viva tem o alicerce na caridade, na justiça, na observância dos mandamentos; mas é evidente que é em Deus e não nas forças e merecimentos próprios, que devemos pôr a nossa esperança (4). É a fé — fé viva, claro está — e não as obras, que é a causa da nossa justificação. É por ela que podemos ter «segura confiança nos merecimentos de Cristo» (5). Só

---

(1) Cfr. *Declaración*, pp. 6-9.

(2) «.... y mientras guardamos estos límites en el uso y veneración de las imágenes, no solamente no es dañosa ni repreensible, mas muy loable y provechosa, mayormente para los que no saben leer las historias de Cristo y de los Santos. Pero si allende de lo dicho quisiesen algunas pasar a adorar las imágenes, como si en ellas hubiese alguna divindad, deberían ser corregidos» (*Declaración*, pp. 9-9v). «Son asimismo traspasadores de este mandamiento [*não terás deuses alheios*....] los que dan a los santos la honra que solamente a Dios se debe, o ponen en ellos la esperanza de su remedio y su salvacion, y los invocam como principales ayudadores que por su virtud y propias fuerzas pueden socorrer, y confian tan demasiadamente en sus oraciones, que piensan que sin ellos no los oirá Dios» (*idem*, p. 11).

(3) *Declaración*, p. 93.

(4) *Declaración*, p. 106. Cfr. pp. 13-13v: «.... quebrantan este precepto los que ponen confianza en sus merecimientos o en su propia justicia o en su industria y trabajo, en su ciencia, prudencia, fuerzas, gentileza, nobleza, sana complexión, riquezas, privanzas o amistades, o en otros qualesquiera bienes propios así del cuerpo como del ánima, como también de la que llaman fortuna».

(5) *Declaración*, p. 91.

a fé torna possível o cumprimento da lei (1). Assim o ensina Santo Agostinho no *De spiritu et littera* (2).

O «poder das chaves», que os luteranos negavam e os erasmistas reduziam ao foro externo, aparece bastante circunscrito na *Declaración* (3). E os procedimentos inquisitoriais não mereciam, talvez, a inteira aprovação do seu adaptador (4). É de notar sobretudo a insistência com que se põem em relevo os merecimentos de Cristo, o sentido espitual da oração (5), e outros tópicos análogos que, muito em breve, iam ser cavalo de batalha dos intelectuais e autoridades da Contra-Reforma.

O colorido, espiritual, evangélico, interior, que resulta destes elementos, aproxima a *Declaración* do pensamento de Fr. Luís de Granada e revela mais uma vez a têmpera ideológica do seu apostolado. Se evocarmos aqui o facies intelectual dos discípulos de Hurtado que colaboraram com Granada — Ximenes Arias, Salinas, Bobadilha... — e lhe associarmos o de Fr. Bartolomeu dos Mártires (6), Fr. Miguel do

---

(1) *Idem*, pp. 63v-66.

(2) *Idem*, pp. 64v-65.—O opúsculo do Pseudo-Agostinho, que supomos não ter sido estranho à formação mental de Granada (Vid. *supra*, p. 306), foi uma das leituras inspiradoras de Lutero na formulação da sua teoria da justificação (Moreau, *La Crise Religieuse*, pp. 35-36), assim como o seria das teses de Seripando (Jedin, *Storia di Trento*, vol. 1.º, p. 305).

(3) *Idem*, p. 96.

(4) *Idem*, p. 106: «.... para que más constante y alegremente perseveremos en la Iglesia y los que de ella se hubieren apartado más presto vuelvan a ella, debemos acordarnos que es comunión de los Santos».

(5) Cruz sublinha, evidentemente, que a oração deve fazer-se «asi con el anima como con la lengua» (*Declaracion*, p. 111). Mas não esquece o reverso da medalha, e vinca-o em termos muito próximos dos de Granada, se não são até do próprio Granada. «La oración ....—escreve—es levantar la ánima a Dios .... Oraré con el espíritu, oraré con mi entendimiento. Porque Dios es espíritu, en espíritu y en verdad quiere ser adorado, como dijo el Señor. Y el mismo despide de sí todos aquéllos que con la voz se llegan a Él, teniendo el corazón muy apartado. Pero junto con el espíritu, conviene usar de palabras en la oración» (*id.*, pp. 104v e 105v).

(6) Ao que já se escreveu sobre as suas ideias espirituais, acrescentaremos dois pormenores significativos. O primeiro é a sua preferência pela leitura espiritual de textos de S. Bernardo, S. Boaventura, Gerson e Taulero; o segundo é a

Rosário e alguns mais (1), teremos sugerido a orientação observante, pietista, savonaroliana, da corrente de sentimento religioso alimentada pelos «espirituais» de S. Domingos.

* * *

Os grupos pietistas de Lisboa mantinham contacto entre si e reconheciam geralmente a Fr. Luís de Granada por seu mentor supremo. Um desses grupos tinha assento no Colégio da Graça, dos Eremitas Calçados de Santo Agostinho. O seu chefe aparente era Fr. Tomé de Jesus, frequentador assíduo e discípulo aproveitado do célebre dominicano.

Os Colégios da Graça eram escolas de vida austera e de espiritualidade contemplativa. O da capital distinguia-se mais que qualquer outro nesses dois pontos. Além de Montoia e Vilafranca, residiam nele Fr. Ubertino Ennio († 1559), francês de nascimento, conhecido por seus êxtases e vida de oração; Fr. Paulo de Barleta (†1580), italiano, muito favorecido de Deus; Fr. Agostinho da Graça (†1593), antigo mestre de Lovaina e grande amigo da oração, em que diàriamente gastava muitas horas (2). Fr. Valentim da Luz fora ali mestre de noviços. Fr. Sebastião Toscano lá tivera também a sua cela. E Fr. António da Paixão foi um dos seus priores. Eram muitos os que impeliam para fora da «via comum», para fora da mediocridade de ideias e de preocupações, a gente daquela casa.

A reforma dos Eremitas de Santo Agostinho foi dirigida por Fr. Luís de Montoia. O que conhecemos da sua personalidade e actuação, deixa ver que ele era inclinado aos exercícios de austeridade, à rigorosa

---

intensidade do seu «recolhimento», ao ponto de não dar fé «de muitas cousas que à vista dos olhos corporais se lhe ofereciam» (Sousa, *Vida do Arcebispo*, vol. 1.º, pp. 24-25).

(1) Rosário aderia às ideias de Granada sobre a união essencial da alma com Deus (V., no fim do volume, a *Nota XX*). Fr. Simão das Chagas, mestre de noviços em Benfica durante o priorado de Mártires, assim como Fr. João de Leiria, Fr. Henrique de Távora e Fr. João da Cruz, companheiros constantes do Arcebispo, não deviam andar longe dos seus ideais.

(2) Fr. António da Purificação, *Crónica de Santo Agostinho*, vol. 2.º, p. 123.

observância monástica e à meditação afectiva e doutrinal da vida de Cristo. A obra escrita que nos legou confirma essa impressão e põe ainda em relevo o papel das constelações teológicas agostinianas no seu espírito. Montoia tem, de facto, um sentido muito agudo da misericórdia divina e do que ela representa na economia da salvação (1). Apela constantemente para uma prática afectiva e interior, dominada pela força do espírito e da comunhão da alma com Deus (2). As consolações espirituais e a devoção sensível têm inteiro cabimento dentro do seu sistema, muito embora o principal acento deste esteja nos valores da fé, da adesão e do amor (3). Todo o seu ensinamento aponta, com efeito, para uma piedade interiorista e de puro amor.

---

(1) «.... ninguno en esta vida ha de desesperar, antes todos con confianza en la piedad del Señor nos demos prisa a convertirnos, y a enmendar nuestras costumbres, porque donde abundó la culpa puede sobreabundar la gracia, y los que primero eran tíbios y indevotos para celebrar y comulgar, podrán con la ayuda de Dios hacerse devotísimos y fervientes en el servicio de nuestro Señor» (Fr. Luís de Montoia, *Obras de los que aman a Dios*, p. 74). «.... son bienaventurados, Señor, los que a vos se allegan, aunque hayan sido pecadores grandes. Porque en vos hallan el perdón de sus pecados y muchas veces de grandes pecadores son hechos grandes amigos de Dios. Porque donde abundó la culpa, sobreabunda la gracia» (*idem*, p. 120).

(2) «.... nos es posible, aúnque estamos desterrados ahora en este valle de lágrimas, tener nuestra conversación y amistad muy estrecha y amorosa y dulce con vos, Señor mío, como con nuestro padre lleno de piedad, que mucho nos amais, y teneis cuidado particular de nosotros, y nos estais siempre presentísimo dentro en nuestro corazón. Así que ninguna cosa hay que nos pueda estorbar ni impedir, si nosotros quisiéramos en todo tiempo y en todo lugar tener con vos nuestra conversación y hablar con vos en la oración.... y esta conversación y plática espiritual con vos, Dios mío, es una gracia muy graciosa y muy preciosa que vos haceis a vuestros amigos y escogidos y aquéllos que vos desean amar y servir, y apartan su corazón y su amor de toda criatura, por amar a vos solo con todo su carazón y con todo su amor» (*idem*, p. 119). «Mi corazón es el que os descubre su deseo, cuando vos por vuestra misericordia me llevais a la soledad interior de mi alma.... y allí me mostrais vuestra cara cuando conozco y siento vuestra presencia amorosa y dulce dentro de mi corazón.... Vos, Señor, por vuestra misericordia nos recogeies dentro de nos mismos para que hallemos nuestro corazón y sintamos el deseo que Vos en él poneis, para desear sentir ahora en nosotros vuestra presencia amorosa y ver en el cielo manifiesta vuestra hermosísima cara» (*idem*, p. 123).

(3) «Acostumbrais vos, óh clementísimo padre, azotar a vuestros hijos que recibís, con tribulaciones y adversidades de este mundo, para que asi ejercitados se

A personalidade de Sebastião Toscano é um tanto misteriosa (1). Entre ele e Fr. Luís de Montoia nunca houve acordo verdadeiro. Os dados não nos permitem, no entanto, uma interpretação segura da discrepância. Simples choque de dois temperamentos? Conflito da ambição de um com a missão do outro? Luta de orientações sobre a reforma e a espiritualidade agostinianas? Tudo é possível. A única coisa certa é que, depois de ter navegado por algum tempo nas águas de Seripando, se acomodou sem sobressaltos à mentalidade do país. Em 1550, as suas opiniões não inspiravam ainda, segundo parece, inteira confiança no meio oficial, talvez por deixarem transparecer demasiado afecto às teses agostinianas (2). Em 1554, saía-lhe da pena a versão espanhola

---

hagan perfectos amigos vuestros y os sirvan por puro amor y no esperen prosperidades o consolaciones temporales, antes se tengan por peregrinos y desterrados en este valle de lágrimas, y huelgan ahora de negar y mortificar a si mismos y llevar con Vos su cruz...» (*idem*, p. 125).

(1) Fr. Sebastião era próximo parente de Bento Toscano, doutor em leis pela Universidade de Coimbra, que em 1557 entrou na Companhia de Jesus (F. Rodrigues, *História da Companhia*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 460-61, e vol. 2.º, p. 461, nt. 1) e do Doutor Francisco Toscano, que em 1547 era chanceler do governo da India (A. Baião, *História Quinhentista do Segundo Cerco de Dio*, Coimbra, 1927, p. 248) e em 1585 foi contemplado por Filipe II (Luciano Ribeiro, *Registo da Casa da India*, vol. 1.º, p. 248). — Este capítulo estava completamente redigido, e o respectivo original no Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras de Coimbra, quando apareceu na revista *Biblos* (vol. 32.º) o artigo do Dr. Mário Martins, S. I., A perspectiva e certos modos de ver do distinto articulista são aliás bastante diferentes dos nossos.

(2) Os Doutores Paio Rodrigues de Vilarinho e Álvaro da Fonseca, cuja graduação no Santo Ofício é bem conhecida, deram conta em 10 de Setembro de 1550 do que ouviram a Toscano na Graça de Lisboa, em sermão pregado na presença de Elrei. Outro graduado, António Pinheiro, confirmou os seus dizeres em 19. Mestre Olmedo veio reforçar em 23 as denúncias dos colegas. A acusação reduz-se a que teria dito que «depois de X̃po nhuũa Alma era tão pfeyta em graça e em virtude ou em ffee nõ se lembra elle tª q̃l destas dise como a de sãto Agostinho / e q̃ descorendo pla pregaçam lhe ouvio tambem dizer q̃ era impossivel ter ninguem tãta ffee como teve samto Agostinho» (Dep. cit. de Vilarinho in AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1550 a 1554* [n.º 104], fls. 20v-21. Cfr. os restantes depoimentos a fls. 24v-25 e 29v-30. O de Pinheiro foi publicado por S. Viterbo no *Instituto*, vol. 47.º, pp. 175-76). A matéria da denúncia, simples exagero verbal, parece de pouca monta para inquérito tão cuidadoso e pena tão pronta (repreensão verbal), aplicada pelo Cardeal

dos *Confissões* de Santo Agostinho, obra tão própria para modelar as sensibilidades à imagem do pessimismo teológico do Doutor de Hipona (1). E catorze anos mais tarde, trazia a lume, na cidade de Lisboa, um texto original, subordinado ao título de *Mística Teologia*, reeditado em Veneza, em 1573.

O último livro é uma espécie de pedagogia ou introdução à vida contemplativa, com particulares acentuações sobre a escolha de estado e o problema da vocação. As questões próprias da teologia mística, e nomeadamente as questões em foco nos meados do século XVI, não são tratadas e pode dizer-se que nem sequer abordadas nas suas páginas. Toscano tinha consciência das recusas da Contra-Reforma. Em compensação, dá o maior relevo ao dever de estado, valorizando a preocupação de autenticidade na vida monástica e reabilitando, por assim dizer, a vida activa (2). E por este lado, integra-se, sem dúvida, no espírito do pietismo irenista, de que Seripando e Contarini foram na Cidade Eterna os mais altos representantes.

Toscano esbate muito a distinção entre preceitos e conselhos. Crê que os conselhos, enquanto significam as virtudes cristãs, o espírito de humildade, de paciência, de mansidão, de pureza e desapego, podem ser observados por todos os cristãos (3). E como «conselhos do Senhor, a quem Isaías chama Conselheiro», é quase temerário não os seguir (4). É certo que os religiosos levam vantagem aos leigos no cumprimento dessa regras, pois as observam simultâneamente em espírito e em facto, elevando-se pelos votos a um estado de perfeição (5). Mas a

---

Infante em pessoa. Não se daria o caso de Toscano professar as ideias agostinianas de Seripando no capítulo da justificação? Se assim fosse, o procedimento inquisitorial teria visado a atalhar, de maneira indirecta, a expansão dessas ideias e seria, então, muito compreensível.

(1) *Las Confesiones de S. Agustin, traducidas de Latín en Romance Castellano*, Salamanca, 1554.

(2) V., no fim, a *Nota XIX*, al. A.

(3) V., no fim a *Nota XIX*, al. A, n.os 1, 3 e 4.

(4) *Mística Teologia*, p. 25v.— Os conselhos são os instrumentos da perfeição (V. *Nota XIX*, al. A, n.º 4) e a sua observância pouco mais é, segundo o autor, do que uma sequela das promessas do baptismo (*Mística Teologia*, p. 26v).

(5) V., no fim, a *Nota XIX*, al. A, n.º 2.

perfeição de que falam os ascetas, não depende dos votos: é sobretudo um estado de espírito, o norte de uma agonia religiosa (1). A experiência ensina que não são sempre os frades os que melhor lhe seguem o encalço (2). Os leigos encontram, evidentemente, abrolhos no caminho do céu: são muitas as distracções e tentações, e é por isso que tantos homens e mulheres buscam a solidão dos mosteiros (3). Mas contra o espírito de desânimo, que faria do laicado uma presa irremediável do mal, Toscano evoca, como Granada, os divinos auxílios, a suavidade do jugo do Senhor, a atracção irresistível do bem e da beleza de Deus (4).

O graciano não considera as consolações espirituais e outras graças de oração elementos intrínsecos da vida contemplativa, nem a sua falta motivo para desanimar desta (5). Considera, porém, pressupostos indispensáveis da sua prática a mortificação dos sentidos (assim exteriores como interiores), do entendimento e da vontade (6). O rival de Montoia não é, parece-nos, um discípulo dos místicos do Norte; mas os subentendidos das suas observações sobre a mortificação do entendimento fazem supor a teoria dos nórdicos e, geralmente falando, de toda a espiritualidade de raíz neo-platónica (7). O contemplativo, com efeito, deve esforçar-se por andar tanto no entendimento e tão pouco na fantasia quanto puder (8). O caminho para o conseguir é expulsar da imaginação e dos sentidos as particularidades, ou seja,

---

(1) Vid. *Mística Teologia*, pp. 16-19v, em confronto com pp. 23-25v. — O último tópico não está bastante explícito em Toscano; quis-nos parecer porém que era esse o seu pensamento implícito.

(2) V., no fim, a *Nota XIX*, n.º 5. Cfr. *Mística Teologia*, pp. 73-75v, onde se sublinha o escrúpulo com que cada um deve examinar a consciência e medir as suas forças antes de abraçar o estado religioso.

(3) V., no fim, a *Nota XIX*, al. A, n.º 1; *Mística Teologia*, pp. 49v-50v.

(4) V., no fim, a *Nota XIX*, al. C, n.º 2.

(5) V., no fim, a *Nota XIX*, al. D, n.º 1. — Toscano, como Ossuna, Granada e quase todos os místicos peninsulares, repudia a tese dos nórdicos sobre as consolações espirituais. Nisso como noutras coisas, é um agostiniano típico.

(6) V. *Nota XIX*, al. D, n.os 2 e 3. Cfr. *Mística Teologia*, pp. 115-33.

(7) Cfr. *Mística Teologia*, pp. 126-33v.

(8) Anda-se na fantasia, quando se cuida nas «particularidades»; anda-se no entendimento, quando se cuida na «generalidade» (*Mística Teologia*, p. 127v).

as imagens e «fantasmas» das coisas (1). O repouso e quietude do entendimento é o estado óptimo para o exercício da contemplação — exercício essencialmente intelectual e amoroso (2). As jaculatórias, integradas pelos nórdicos na oração afectiva, representam para o nosso escritor verdadeiras setas dessa forma de devoção (3).

Estas pequenas amostras do pensamento de Toscano indicam, se bem as interpretamos, uma cerebração que não se mostrava infensa a certas manifestações do irenismo militante. E a impressão acentua-se à medida que tomamos contacto com outros tópicos não menos significativos. Assim, por exemplo, o diploma de incompetência em matéria de espiritualidade, passado e sucessivamente reiterado aos «grandes teólogos escolásticos que nas escolas lêm e nos púlpitos ensinam», atingia de recocheta a própria corporação inquisitorial (4). Por outro lado, a maneira de se exprimir sobre o problema da justificação — teològicamente correcta, é evidente — parece dar a entender a sobrevivência de um íntimo afecto pelas teorias de Seripando (5). Não é uma mentalidade hostíl às directrizes do pietismo a que se revela na inclusão de Catarina de Génova entre os altos expoentes da teologia mística (6). O mesmo se diga das reticências

---

(1) V., no fim, a *Nota XIX*, al. D, n.º 4.

(2) V., no fim, a *Nota XIX*, al. D, n.ºs 4 e 5.

(3) *Mística Teologia*, p. 102v.

(4) Vid. *Nota XIX*, al. B, n.º 1; *Mística Teologia*, pp. 27-30, 65v-65v e 101. —A posição de Toscano neste ponto reflecte também o irracionalismo tradicional da escola agostiniana, patente em passos como aquele em que adverte «se deve guardar o cristão de dar-se muito aos livros dos patriarcas dos herejes, que são os filósofos [escolásticos? pagãos? todos?] (como mal fazem alguns que tomam esta por lição principal) e à poesia, forja de mentiras, onde se fazem e vendem vasos de falso ouro e prata, por onde se dá a beber o rosalgar das almas» (*id.*, p. 59). Não ocultaremos, em todo o caso, que o passo pode ser interpretado como reacção contra o humanismo pagão, atitude que muito bem se lhe podia ter pegado no convívio com o irenismo italiano.

(5) *Mística Teologia*, pp. 18-19v.

(6) *Idem*, p. 30. — À parte Santo Agostinho, as fontes indicadas por Toscano são o Pseudo-Denis (pp. 132v e 148), S. Bernardo (pp. 140v e 147v) e Ricardo de S. Vítor (p. 141). O Dr. Mário Martins acrescenta a estes nomes o de S. Tomás de Aquino. A opinião, provável sem dúvida, não tem contudo atrás de si o estudo sistemático dos tratadistas agostinianos de matéria mística.

ao formalismo religioso como prova de santidade (1), da adopção da doutrina da comunhão frequente (1), do papel secundário atribuído às imagens, salvo como «livros dos devotos que não sabem ler» (3), da discreta remissão dos contemplativos para o oratório doméstico (4), etc. A própria circunstância de se abster de explanar a teoria da oração, limitando-se a umas generalidades sumárias no final do livro, manifesta que o seu pensamento não era exactamente o do sector reaccionário da Contra-Reforma (5).

A publicação da *Mística Teologia* dá-nos uma indicação preciosa sobre o pensamento dominante entre os frades de Santo Agostinho nos meados do século XVI. E o que se sabe de outro maioral da Ordem, Fr. António da Paixão, leva a concluir que a angústia pietista não morrera ainda nos claustros gracianos por cerca de 1567.

Fr. António da Paixão é um dos representantes mais típicos da geração formada sob os auspícios de Montoia. O princípio de austeridade e a tendência mística do reformador espanhol lançaram-lhe raízes fundas na alma. Mas a influência dessa linha de força foi completada por outra, a inquietação de Valentim da Luz, formando as duas a base do inconformismo que lhe caracteriza a personalidade moral. Por educação e temperamento, não reconhecia aos frades e sacerdotes o direito de serem medíocres (6). Todo o seu ser protes-

---

(1) *Idem*, p. 37v.

(2) *Idem*, pp. 89-92v.

(3) *Id.*, p. 100v.—Vid. infra p. 358, nt. 3.

(4) *Id.*, pp. 100v-101.

(5) *Id.*, pp. 138v-44v.—Não temos dados que nos permitam determinar a data da redacção da obra. A contenção interna e as limitações que se nos afiguram caracterizá-la, ficariam naturalmente explicadas se se pudesse concluir que foi escrita antes do regresso definitivo do autor a Portugal. Poder-se-ia então estabelecer que foi reduzida ou refundida em muitos dos seus capítulos ao ser preparada para o prelo.

(6) «.... dise q̃ hee verdade q̃ averaa quatro annos pouco mais ou menos q̃ sendo no moestr^o de nosa sõra da graça desta cidade prior o padre frej ãt^o da paixão / dise o dito prior ẽ pratica q̃ teve diãte de mestre toscano e frej p^o de sãtagost^o e delle test^a q̃ nenhuũ cleriguo guardava castidade do q̃ elle test^a ẽtã se escandalizou / E q̃ por outra vez pregando o dito frej ãt^o a calenda a nojte ãtes de dia de natal deixou de falar do nacim^to do menino Jhũ e tomou os doctores ãtre mãos cõ hũa frasi a modo dos lutheranos seg^do elle test^a teve pera sj / e não hee lẽbrado

tava contra os costumes sem pureza nem fibra de Evangelho, que via à sua roda. Fiel à linha doutrinal Montoia-Valentim, não receou fazer frente ao Capítulo, recusando execução a uma das suas decisões que mandava penitenciar um frade que defendera teses suspeitas sobre a justificação numa prática no refeitório (1).

Os rivais de Fr. António procuraram inutilizá-lo com manobras nos conselhos da Ordem e no Santo Ofício, arguindo-o de usar a «frase» de Lutero e Fr. Valentim nas suas alocuções (2). Na Ordem, nada conseguiram, porém, pela atitude do provincial que chamou a questão a si e a julgou contra eles (3). No Santo Ofício, não sabemos o que se passou.

---

das palavras formais mas q̃ tãbẽ se escandalizarã do q̃ dise o dito frej ãtº os padres frej pº de sãto agostinho e frej ãdre dos ãjos pregadores / e disse majs q̃ frej manoel de Jhũ jaa defunto / nos derradejros capitollos q̃ fez quando se q̃ria ir ao capitollo certificou a elle testª q̃ o frasis do fallar do dito frej atº ẽ capitollo era a frasis de frej Valentim e q̃ frej pº de stº agostinho e frej jorge de sãtiaguo e frej ãdree dos ãjos e frej njcolao do sacrario /. djseram a elle testª como no capitollo disera o dito frej ãtº q̃ os clerjguos nã guardavã castidade ou q̃ erã todos amãcebados ·/ e q̃ as misas E os sermões se vẽdiã por dinh.º e asj q̃ se nã podia sallvar ẽtre elles Religiosos porq̃ os seus costumes nã erã como os delles Religiosos E q̃ se q̃ria ir a outra Religião E q̃ isto lhe ouvio tãobẽ elle testª quãoto a se q̃rer ir a outra Religião e dos custumes / e q̃ tãobẽ sabe disto frej ãtº decipollo do padre montoja e q̃ elle test.ª deu o treslado das proposições e cousas acima ao padre provĩcial frej agostº de Jhũ dizendolhe despois q̃ elle deu huũ asjnado q̃ podia ser Jojz competente do dito caso...» (Dep. de Fr. Duarte, O. S. A., de 23 de Agosto de 1572, in AN, Inq. de Lx.ª, *Volume V de Denúncias* [n.º 109], fls. 211-12; cfr. a denúncia do mesmo frade, de 30 de Abril de 1571, in *idem*, fls. 208). A denúncia mostra por si mesma a fraudulência com que as declarações de Paixão são reproduzidas.

(1) «.... hũ Religioso defunto pregando no Refectorio pregou mal de Justicatione Impii. E fora por vezes dixe q̃ aviã de ser quejmados os livros do pᵉ mõtoja. E sustẽtava seu Error Et fuit cõvictus et corã patribus abiuravit herisim. E penitenciado q̃ lhe tirassem os livros sendo o dito frej ãtº prior. E não deu ao escrivão Esta sentença / E conforme ao Decreto 23 quest. 3 quj potest. et 29.7. nigligere. cum possis perturbare perversos, nihil est alliud quã fovere» (Denúncia de Fr. Duarte, de 30 de Abril de 1571, in *idem*, fls. 208). — As teses seriam simplesmente as de Seripando?

(2) Denúncias citadas de Fr. Duarte. Cfr. o depoimento de Fr. Domingos de Santa Maria, O.S.A., de 22 de Agosto de 1572, in *idem*, fls. 210-10v.

(3) «.... elle testª deu o treslado das ditas proposições ao padre provĩcial frej agostº de Jhũ dizendolhe despois q̃ elle lhe deu huũ asjnado q̃ podia ser Jojz com-

As ideias destes frades eram compartilhadas por outros, evidentemente (1). E não teria havido da parte dos superiores tanta benevolência para com os chefes de fila (Valentim, Paixão, etc.), se eles próprios não estivessem possuídos de um estado de espírito propício à sua ideologia.

Foi neste clima doméstico que decorreu a vida adulta de Fr. Tomé de Jesus até se retirar para o convento de Penafirme (2).

O frade pertencia a uma família de intelectuais e altos funcionários, onde as inclinações pietistas tinham culto entusiástico. Sua cunhada D. Helena, casada com o cronista Francisco de Andrade, era pessoa muito de igreja e frequentava com gosto os círculos devotos — círculos geralmente trabalhados ou pela doutrina iluminista ou

---

petente no dito caso e q̃ nã deu a conhecer q̃ loguo representou q̃ elle provjmcial não podia tomar c.ª do dito caso t^to^ por pertencer aos Inquisidores do S^to^ Off.º o q̃ lhe dise perãte os definidores q̃ eram mestre toscano E frej p^o^ de villaviçosa e frej dj^o^ de são miguel e q̃ o dito provimcial sẽ tirar test^aS^ nem fazer processo alguũ dera sẽtença no caso do dito frej ãt^o^ asinada pollos definidores e por elle e a mandou a elle test^a^ q̃ a vise sestava boa E asjnase a q̃^1^ elle test^a^ nã quis asjnar por ter denunciado ao dito provincial do dito frej ãt^o^ e lhe dizer q̃ tinha as ditas proposições por sospeitas e q̃ neste tp̃o o padre frej deodato foi trãcalla cõ elle test^a^ estamdo presente frey joham da paixão / e lhe dise por ser m^to^ seu amjgo q̃ se devia de doer daquillo e desdizerse das ditas proposições e asjnar na sẽtença» (Denúncia de Fr. Duarte in *id.*, fls. 212-12v).

(1) V., no fim, a *Nota XXI.*

(2) São escassos os dados biográficos de Fr. Tomé de Jesus. Segundo as indicações de Fr. Aleixo de Meneses (in *Trabalhos de Jesus*, vol. 1.º, p. 29), teria nascido em 1529 ou 1530, conforme se trate ou não de anos completos de idade. Esta data combina com a que resulta de uma informação do próprio autor, se for exacto, como diz o biógrafo (*idem*, p. 6), que professou aos 15 anos. O autor dos *Trabalhos de Jesus* declara no vol. 1.º, p. 176, que teve a Fr. Luís de Montoia 21 anos por prelado. Montoia faleceu em 1569 na situação de Vigário Geral; mas em 1566, depois de 26 anos de interregno, fora eleito um provincial, Fr. Pedro de Vila Viçosa. Se contarmos 21 anos de 1566 para trás, temos 1545; abatendo 15 anos, fica 1530. Pelo que refere o biógrafo, foi educado de 1539 em diante, juntamente com o irmão Diogo, nas escolas gracianas. Aprendeu Artes e Teologia em Coimbra, e professou em Lisboa a 27 de Março de 1544. Por volta de 1565, era mestre de noviços no Colégio da capital (AN, Inq. de Lx.ª, *Cadernos do Promotor*, vol. 14.º [n.º 113], fls. 242v-43v). Foi também, segundo o biógrafo, superior de Lisboa, prior de Penafirme e visitador da Ordem. Morreu no cativeiro em 12 de Abril de 1582. Tinham sido seus pais Fernão de Álvares de Portugal ou de Andrade e Isabel de Paiva (*Caderno do Promotor cit.*, fl. 242).

pelo misticismo visionário (1). O irmão que professara em S. Domingos gravitava na órbita de Fr. Luís de Granada (2). E o outro, Diogo de Paiva de Andrade, doutor tridentino e teólogo de renome no mundo por seus escritos e polémicas (3), estava reputado por um dos expoentes da espiritualidade interiorista e do reformismo católico (4). Pode supor-se, enfim, que não andaria longe destes modos de ver o próprio cronista de D. João III, apesar do seu recato oficial (5).

---

(1) O círculo de Almada, frequentado por D. Helena, aderia à doutrina da comunhão frequente, então vista com grandes reservas nos meios inquisitoriais. Segundo referiu o franciscano Fr. Manuel de Ornelas, D. Helena fora à Missa ao Convento de S. Paulo no verão de 1570, e, indo a retirar-se sem comungar, uma «beata lhe disera a dita dona Ilena sõra nã comũgastes /. E q̃ ella dona Ilena lhe Respondera E disera como ejde comũgar se nã estou cõfesada E q̃ a iso lhe Respondera a dita beata q̃ bastava a cõtrição dizendo mais pois eu nã mejde ter q̃ nã prove a panella sẽ lhe majs dizer nada do q̃ a dita dona Ilena ficara escandalizada» (Dep. de 24 de Outubro de 1571, in AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1560 a 1576* [n.º 106], fls. 159-59v).

(2) Escapa-nos o seu nome, a não ser que seja Fr. Cosme da Presentação, um irmão de Fr. Tomé que foi eremita de Santo Agostinho e se notabilizou pelos seus conhecimentos filosóficos, vindo a falecer em Bolonha aos 36 anos. Cfr. Fr. Manuel da Conceição, prólogo à 1.ª parte dos *Sermões* de Diogo de Paiva de Andrade.

(3) À parte os *Sermões*, adaptados e editados pòstumamente por Fr. Manuel da Conceição, seu sobrinho (Lisboa — 1.ª parte, 1603; 2.ª parte, 1606; 3.ª parte, 1615), publicou em Veneza, no ano de 1564, quando assistia ao Concílio de Trento, um trabalho de controvérsia intitulado *Ortodoxarum Explicationum Libri Decem*, em que responde ao teólogo protestante Martim Kemnitz. A obra divide-se em dez livros. Têm especial interesse o 1.º (*De origine Societatis Jesu*), o 2.º (*De Sacra Scriptura*), o 6.º (*De Justificatione et Fide*) e o 9.º (*De Invocatione Sanctorum et Imaginibus*). Do 1.º livro, saiu uma edição separada em Lovaina (1566) e uma tradução francesa em Leão (1565). Mais tarde (Lisboa, 1578) veio a lume uma *Defensio Fidei Tridentinae* em que continua a polémica com Kemnitz.

(4) Referir-nos-emos, dentro de pouco, ao primeiro aspecto; o segundo será versado mais longe, no último capítulo.

(5) Tem-lhe sido atribuida, e não há razão para diverso critério, a *Philomena de Saõ Bonaventura, tresladada de latim em linguagẽ em terceyra rima, em que a alma devota brevemente medita sua criação, a encarnação, a pregação e paixã do Filho de Deus. Elegia da alma devota a seu esposo. Desejos de amor divino. Aspirações da alma devota ao amor divino. Tresladação do psalmo «Benedic anima mea Domino», em terceira rima, em qual a alma devota se alevanta em admiração do seu criador por conhecimento das criaturas* (Lisboa, 1561). A colectânea foi reimpressa

Fr. Tomé passou a adolescência e a mocidade nos Colégios da Graça de Coimbra e Lisboa, sob as vistas de Fr. Luís de Montoia. Fixou-se depois na última daquelas residências, onde se manteve, com intermitências de retiro em Penafirme, até à jornada de África de 1578 (1). Não se arrisca demasiado aceitando que aí lhe tenha chegado o eco, senão a sugestão directa, do espiritualismo moderno e da teologia mística de Hugo e Ricardo de S. Vítor, Rusbróquio, Mombaer, Hugo de Balma, Dionísio Ryckel, Lanspérgio e outros doutores de feição agostiniana. O seu biógrafo diz-nos que, pelo «contínuo exercício da oração e lição de livros de homens espirituais, alcançou grande notícia das coisas do espírito e muito particular dom para ensiná-las e praticá-las». E precisa que foi por isso que Fr. Luís de Montoia o nomeou mestre de noviços, tarefa que «não fiava senão de pessoas de grande espírito e religião». O biógrafo informa ainda que «era muito dado à oração e lição dos Santos Padres, em tanto grau que sendo mestre de noviços jamais se encostava antes de matinas, gastando aquele tempo nestas duas coisas». Em Penafirme, «gastava a maior parte dos dias e noites no recolhimento da cela» (2).

No tempo da mestrança dos noviços, escreveu um livro com as regras por que esta se devia governar. O livro perdeu-se depois e não resta dele senão um breve apontamento escrito mais tarde (3). Não tem este interesse de maior a não ser como indicação do método e forma de oração seguidos na Graça. A oração mental é definida como «hua elevação do Spirito a Deus, ou como outros dizem, hum colloquio, hum trato familiar da Creatura com o seu Criador», e inclui a contemplação como sua última parte. Meditar «he discursar sobre aquelle ponto

---

no *Boletim Bibliográfico da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. 7.º, pp. 79-80, 89-96 e 105-112. Os poemetos estão repassados de um lirismo afectivo e naturalista, em que sobressai nìtidamente a sensibilidade religiosa delicada do artista e o sistema ascético-místico franciscano com a dupla expressão dos afectos e das criaturas como escadas privilegiadas das elevações da alma a Deus.

(1) Fr. Aleixo de Meneses, *loc. cit.*, pp. 9-11.

(2) Fr. Aleixo de Meneses, *idem*, pp. 7, 9, 19.

(3) Meneses, *idem*, p. 7.—É talvez apógrafo desse apontamento o Ms. 522 F.G. da BNL, intitulado *Exercicios do Noviciado de Nossa Senhora da Graça feitos pelo Venerável P. M. frey Luis de Montoia.*

q̃ tomei, para q̃ o discurso me mova o coração, e a vontade, assim para amar a Deus, como para fazer actos de aborrecimento de meus peccados». A contemplação «he huma vista simples, suave e quieta da verdade eterna sem variedade de discursos, senão simplesmente com grande admiração, amor, e gosto». Quando alcançada pelo nosso «estudo, e diligência ajudados com a graça de Deus sem a qual não podemos coisa boa», chama-se natural ou adquirida.

Os *Trabalhos de Jesus* são uma obra de carácter essencialmente ascético. Situam-se na via que já então se chamava purgativa, entrando pouco na iluminativa e pondo de lado a unitiva. Seguem portanto a «via comum», longe das alturas místicas procuradas e divulgadas na primeira metade do século. Deixam adivinhar, contudo, as tendências profundas do autor e, por elas, o tipo de sentimento religioso a que tirava (1).

Fr. Tomé liga conscientemente a perfeição e o caminho para ela à prática das virtudes, nomedamente da obediência e da humildade. Quer isto dizer que media com precisão o que havia de contrário às exigências da verdadeira espiritualidade em certas teorias dos iluminados (2). Tal como Taulero e Hárfio em relação aos begardos e liber-

---

(1) A tarefa seria mais fácil, se o livro não fosse tão pobre de referências a textos e autores. À parte a Escritura e alguns Padres da Igreja, cita profusamente Santo Agostinho, poucos vezes a Paládio e uma só (vol. 1.º, p. 265) a Taulero. A falta de indicação da obra deste, contra a praxe seguida nos outros casos, pode resultar de intervenção inquisitorial, na censura da obra. Resta saber até se o editor ou o censor riscaram ou não, quando a obra foi impressa (1602 e 1609), as expressões que mais vivamente declarassem o pensamento do autor. Certo nos parece, contudo, que Fr. Tomé era lido nas obras que então se atribuíam a Taulero. A análise que fazemos no texto confere alguma verosimilhança à tese do Dr. Mário Martins, S.I. (em nosso critério, deficientemente alicerçada), segundo a qual o eremita português teria utilizado os *Exercitia super vita et passione Jesu Christi* do Pseudo-Taulero (cfr. revista *Brotéria*, vol. 42.º, pp. 24-29).

(2) «Perde-se muita parte da gente, que trata as coisas do espírito indiscretamente pelas quererem levar e seguir sem a ordem que elas hão mister. Porque quando lêm as grandes penitências dos santos, os grandes fervores e excessos mentais dos contemplativos, as operações soberanas que o amor de Deus faz nas almas mortificadas e que tem a si já perfeitamente unidas, vão-se após aquilo que lhes parece nos santos admirável e não tratam do fundamento em que Deus tamanhos edifícios

tinos do seu tempo, também ele ataca de frente os erros e enganos do espiritualismo popular, opondo-lhes o áureo ensinamento dos grandes espirituais católicos. A segurança dos «dejados» e a sua isenção absoluta do juízo ou conselho de outrem não é própria de contemplativos, mas de homens desencaminhados. Uma das notas destes desencaminhados é exactamente a sua «propriedade», a tendência para justificarem com o zelo da virtude o que é só excesso da vontade. A outra é não se aplicarem bastante ao «exercício das virtudes (que têm por impedimento), sendo elas o verdadeiro fruto dos espirituais exercícios e os nervos e força com que o espírito se sustenta». Breve, a doutrina dos iluminados não se há-de seguir enquanto se afasta da lição da Igreja e dos Santos de todos os séculos (1).

Na peugada dos grandes místicos, e mais especialmente de Hárfio e de Taulero, observa o nosso graciano que a mortificação e o amor são a substância e a dupla vereda da vida espiritual. É porém a mortificação o nosso principal encargo, porque o «Senhor não costuma ordinàriamente fazer suas maravilhas senão em almas dispostas por mortificação, que é a própria disposição dos dons de Deus; e tudo o que dá antes delas serem mortificadas, são motivos e branduras para não pasmarem com a dureza da mortificação e cruz» (2). A mortificação é a alma da ascética, a porta das maravilhas da via unitiva, no sentido de que por ela o espírito se purifica de toda a «propriedade», conformando-se sem desvio nem réplica com a vontade de Deus (3). Mas o amor e o desejo de imitar a Cristo, já em si mesmos fruto da mortificação, servem-lhe de poderoso estímulo enquanto dispõem interiormente a pessoa para o seu serviço (4).

A mortificação «é uma total entrega e geral renunciação da pessoa

---

levantou, nem do caminho por onde a tão altos benefícios e dons levou seus servos» (*Trabalhos de Jesus*, vol. 1.º, p. 37). Esta afirmação de que a perfeição não consiste nas graças extraordinárias vai dirigida imediatamente, se não nos enganamos, contra os iluminados e, possìvelmente, contra as tendências visionárias e extáticas de alguns meios franciscanos.

(1) Cfr. *Trabalhos de Jesus*, vol. 1.º, pp. 38-39.

(2) *Idem*, p. 39. Cfr. p. 40.

(3) Cfr. *Trab. de Jesus*, vol. 1.º, p. 40: «Esta é a contradição», etc.

(4) Cfr. *idem*, pp. 40-42.

e de todas as suas coisas interiores, exteriores e celestiais em Deus Nosso Senhor, sempre e para sempre, sem resistência voluntária» (1). Será pobre de sentido se, mesmo na sua fenomenologia mais exterior, não estiver voltada, radicalmente voltada, para a consumpção interior dos sentidos. A pobreza, por exemplo, para atingir inteiramente o seu alvo, deve ter «anexa a si a virtude da penitência na aspereza e rigor com que são os corpos tratados» (2). E «a principal parte da virtude da penitência é interior dor e sentimento dos pecados e ódio deles» (3). A aspereza de vida, pelo que toca às suas formas externas, deve ser praticada com discreção, conforme as forças de cada um, sempre de olhos postos na aniquilação dos sentidos e da vontade (4). A suprema aspereza de vida, pelo seu efeito sobre a vontade e os sentidos, é a perseverança na oração e recolhimento interior, que aliás tantas energias do corpo consome (5). O amor puro, sem propriedade nem interesse, inquieto e desejoso só de Deus porque Deus, é a coroa final da

---

(1) *Idem,* p. 40. Cfr. p. 99: «Ó meu Deus e todo meu bem, dá-me que folgue em ti sobre todas as coisas», etc.

(2) *Idem,* p. 261.

(3) *Idem,* p. 264.

(4) «Muitos géneros de aspereza de vida há. Jejuns, vigílias, cilícios, durezas de vestido e cama.... Os que as exercitam, saibam que são as menores neste género de virtude. E que se tiram as forças evidentemente para cumprir as obrigações da lei de Deus e do estado, ou se são feitas com parecer próprio voluntário sem sujeição aos padres espirituais e a servos de Deus que nisso podem dar conselho, são mais repreensíveis que louváveis. Porque desta maneira exercitadas, como têm excesso de vontade própria, acontece que, por mais admiráveis no exterior, geram soberba e mortificação pouca .... Outras asperezas há mais seguras e necessárias. Enfrear os sentidos, a língua, o ver, o ouvir, a conversa, a ocisosidade, a ira, as ocasiões de pecados, a própria vontade, o parecer próprio, o apetite das coisas, a condição própria, qualquer que seja, se não é para manifesto bem, a opinião de si mesmo e outras a este modo .... Não é lícito querer imitar os Santos naqueles grandes extremos [de penitência] que o espírito de Deus lhes faz fazer, que com outro tal espírito devem ser imitados e não de outra maneira» (*idem,* pp. 269 e 271). Cfr. p. 328: «Outro documento que destes exemplos do Senhor podemos tirar» etc. — O passo acima transcrito parece-nos conter uma ressonância bastante nítida da frase de Blois (Vid. *supra,* p. 263, nt. 3, e 264, nt. 1).

(5) *Idem,* vol. 1.º, pp. 269-70: «Outra aspereza de vida soberana» etc.; vol. 2.º, pp. 173-74: «Quem com as penitências dos Santos se não atreve» etc.

mortificação e a forma soberana do amor (1). Quem o não procura, fica estagnado na mediocridade (2).

O parentesco destas concepções com o espiritualismo italo-nórdico, tal como acima o descrevemos, não precisa de ser demonstrado (3). Os textos o sugerem por si mesmos. Outros pontos há, no entanto, em que a analogia do pensamento de Fr. Tomé com o de Taulero e Hárfio sobressai melhor ainda (4). Um deles é o apego ao método dos exercícios por «aspirações e actos afectuosos de amor», que o livro

---

(1) *Idem*, vol. 2.º, pp. 142-44 e 253-54.

(2) «Entende mal esta linguagem o que trata pouco de conversação interior deste Senhor e de ocupar a alma naquilo para que só foi criada, que é para conhecer e amar; e ainda que Deus o sofre e lhes não falta com sua bondade para se poderem salvar, vivem todavia em grande pobreza dos bens interiores e sabem mal quanto perdem» etc. (*idem*, vol. 2.º, p. 143).

(3) Fr. Tomé reproduz talvez mais fielmente que Granada a ideia-força da escola. O Mestre dominicano, na sua primeira fase, à força de querer recomendar e fazer aceitar as excelências da oração mental, deixou em lugar relativamente secundário a mortificação. O discípulo segura os dois polos da cadeia, e, esclarecido já pelos debates doutrinais do terceiro quartel do século e com a experiência dos iluminados à sua frente, põe a oração e a mortificação em perfeito estado de equilíbrio, mostrando como a vida espiritual depende delas duas e como ambas se interpenetram e condicionam mùtuamente. A sua doutrina, colocando o principal acento da mortificação nas potências internas, como factores estimulantes e reguladores dos movimentos da carne, antecipa, de algum modo, a grande síntese teresiana. Fr. Tomé está longe, no entanto, — aparentemente mais longe do que o próprio Granada —, do sistema posto em voga por Santo Inácio nos seus *Exercícios Espirituais*. Os *Trabalhos de Jesus* baseiam-se no método afectivo e não deixam pressentir nem a meditação discursiva, com a sua ordenação e divisão rigorosa da matéria, nem a meditação amorosa e prática, de forma menos sistemática. O seu estilo, arredio das abstracções do Norte, reflecte os processos afectivos de Santo Agostinho e Hugo de Balma, desenvolvidos depois pela escola franciscana. O movimento do afecto tem mais relevo na sua técnica que a imaginação e o discurso.

(4) Prescindimos de dois tópicos relativamente valiosos, para não nos alongarmos demasiado: a importância da direcção espiritual para os que entram na vida devota (*idem*, vol. 1.º, pp. 46-48) e a necessidade de manter as congregações religiosas na mais estricta observância, sobretudo em matéria de obediência, pobreza e mortificação, pois a experiência tem mostrado que é pelas pequenas inobservâncias que entra o grande relaxamento (*idem*, pp. 267 e 447-58).

manifesta aos olhos do leitor mais desprevenido (1); o outro são as indicações pròpriamente místicas resultantes das suas entrelinhas. Fixemos a atenção no último.

Os *Trabalhos de Jesus* deixam ver que o seu autor tinha o gosto e a prática da «via sobreeminente», ou seja, da união amorosa da alma com Deus, sem mediação de imagens ou de espécies inteligíveis, em passiva e tranquila quietude. Fr. Tomé não podia entrar em desenvolvimentos sem coerência com a índole do livro e a conjuntura da história. Mas levanta a ponta do véu, sugerindo e aplaudindo um estado da sua simpatia, que outros autores tinham abordado e descrito com cópia de pormenores (2). Era natural em pessoa a quem não faltava experiência desse estado (3) e que sobre ele conversara com pessoas entendidas, sustentando teses extremas divulgadas pelos místicos do Norte.

A teoria da incompatibilidade entre as imagens ou espécies inteligíveis e a união amorosa da alma com Deus é comum a todos os mestres do Norte. E parece que foi comum também aos grupos pietistas

---

(1) *Idem*, vol. 1.º, pp. 48-49. Cfr. pp. 58-59: «Acabada a lição, logo com aspirações suaves ao Senhor .... lhe fale brandas palavras que Deus lhe dará, ou sem palavras afectos suaves da alma .... Ocupe o menos que puder o entendimento ...., basta que sirva de abrir a porta à vontade e amor .... Acabada a oração...., levante-se com suspiros .... e se vá ao que há-de fazer, suspirando muitas vezes ao Senhor» etc.

(2) «.... se lhe Deus fizer mercê que calem os discursos do entendimento e imaginação, e sentir em sua alma uma suave paz e repouso, cheia de admiração do que em Deus com a viva e alumiada fé vê ...., persevere nesta paz quanto puder, sem dar entrada a nenhum outro pensamento, por santo que seja. E isto não porque os santos pensamentos possam fazer mal à alma, mas porque nesta paz e levantamento de alma recolhe ela e logra o fruto dos santos pensamentos» etc. (*idem*, pp. 58-59). Cfr. p. 88: «Cale a língua e o entendimento» etc.; p. 103: «O amor puro e perfeito dos justos, que é uma só faísca comunicada do incompreensível forno de amor divino» etc.

(3) Na «Carta à Nação Portuguesa» (*idem*, p. 31) dá a entender que a obra foi escrita sob a misteriosa inspiração de Deus e não por seu engenho e cabedal de ciência. E não faltam passos em que se entrevê a vivência directa do autor. Por exemplo, aquele de p. 88: «Ó Deus de amor, quem te não ama, não te entende nem te sabe buscar»; e o de p. 166: «Canta minha pecadora alma ao meu Jesus» etc.; e o de p. 211: «Quão suave és, meu amor,» etc.

portugueses do terceiro quartel do século XVI, apesar da reserva com que já então era vista nas meios inquisitoriais.

Jorge da Silva, alta patente da Contra-Reforma e um dos chefes de fila da luta contra o pietismo, noticiava em fins de Abril de 1571 que Fr. Luís de Granada, pregando em S. Domingos nos meados da Quaresma, «encomendara muito na vida espiritual o assistir à presença divina». A doutrina tinha-o escandalizado, se não por falsa, ao menos por perigosa «nestes tempos». Dias depois, interpelou o mestre dominicano sobre a maneira «como entendia e praticava o assistir na presença divina», sendo a resposta que «por potência, presença e essência, assim como um namorado tinha sua dama presente sem na ver». O denunciante relacionou isto com o sistema da *Margarida Evangélica* — e a sua lembrança não é exactamente uma punhalada no ar. O reflexo da imagem divina na alma, por potência, presença e essência, exige, como observa Fr. Tomé de Jesus, o prévio despojamento desta de qualquer outra imagem ou espécie (1). Era, afinal, a tese dos místicos do Norte (2).

Silva andava empenhado, desde anos atrás, na repressão do iluminismo. Farejava agora o rasto da doutrina unitiva, na convicção de cumplicidade, consciente ou inconsciente, dos seus adeptos com aquele movimento. Não teve mão em si que não procurasse medir a profundidade da corrente. Na própria manhã da denúncia, avistara-se com Fr. Miguel do Rosário, um dominicano sequaz e amigo de Granada, tendo podido verificar que ele tinha para si que, «nesta união, o entendimento entendia a Deus por abstracto e naquele lume via os mistérios da Paixão mais claros que em nenhum outro exercício». Verificação idêntica lhe fora dado fazer, mas só indirectamente, sobre o Mosteiro da Graça, onde «Fr. António da Ressurreição confessa e pratica com muitas beatas» (3).

O temível adversário da escola pietista não estava ainda satisfeito. Continuou por muito tempo as suas diligências informativas. Nos meados de Junho, vemo-lo em S. Domingos em conferência com Fr. Bar-

---

(1) *Idem*, pp. 58-59.
(2) V., no fim, a *Nota XXI*.
(3) *Idem, Ibidem*.

tolomeu Ferreira, o benévolo censor dos *Lusíadas,* sobre um passo de Luís de Blois, que diz assim: *Etiam cogitatio Passionis Christi est impedimentum quando anima vult consurgere ad illam divinam unionem* (1). Associou-se à conversa Diogo de Paiva de Andrade, que logo entrou em disputa com os outros dois. Ferreira reputava de herético quem defendesse com pertinácia semelhante proposição, e Silva achava até que «merecia queimado». Diogo de Paiva não vira Blois neste lugar; afirmava, porém, que a doutrina era a mesma de S. Boaventura (2). Taulero e Catarina de Génova vieram à baila durante a discussão, sustentando Paiva que, tais como Blois e os outros doutores pios, deviam ser defendidos e entendidos catòlicamente, e retorquindo-lhe os interlocutores que «não era pio quem dizia heresias claras» e que os livros dos autores acima, incluindo o de S. Boaventura (se nalgum — que havia de ser forçosamente edição de luteranos — dizia isso), deviam mas era ser queimados (3).

As pesquisas não ficaram por aqui. Fr. Tomé de Jesus e outros gracianos tinham sido envolvidos, como no capítulo seguinte se verá, nos processos que ao tempo corriam no Santo Ofício contra os iluminados. Convinha sondar-lhes o pensamento. Fr. Pedro de Vilaviçosa, que fora provincial e era agora prior do mosteiro, informara-o de que Fr. Francisco da Porciúncula, irmão de um graciano ali professo, entrava por vezes no interior da casa, entretendo-se em conversa com alguns frades, decerto os mesmos que davam atenção às prédicas da abelha mestra do iluminismo, Isabel Fernandes, aquela mulher que consultava a Fr. Tomé nas suas dúvidas (4). Nos meados de Setembro, foi à Graça e fez-se encontrado com o discípulo de Montoia, praticando com ele na proposição de Ludovico Blósio. Concluiu desde logo que Fr. Tomé era do mesmo parecer do irmão; e voltando lá,

---

(1) V., no fim, a *Nota XXII,* n.º 2, onde se dá por extenso o texto de Blois.

(2) Cfr. Léon Amorós, *Obras de S. Buenaventura,* t. 1.º, pp. 147-50.

(3) A exposição deste parágrafo baseia-se nas denúncias de Ferreira, Silva e D. Pedro Denis, respectivamente de 21 de Agosto, 2 e 30 de Julho de 1571, publicadas por A. Baião, *ob. cit.,* pp. 186-89.

(4) Denúncia cit. de Silva, apud Baião, *ob. cit.,* p. 188. — De Porciúncula falaremos no próximo capítulo.

menos de duas semanas após, provocou o pobre do eremita a uma confissão plena do seu pensamento. Fr. Tomé, sob o acicate da contradita, «tornou a afirmar, e com cólera, que a proposição era católica e verdadeira e santa, e que a união pela mente era união verdadeira». O que era falso, era o denunciante dizer que «esta união era falsa». E acrescentou ainda que «deste mesmo parecer era Fr. Luís de Granada e Diogo de Paiva e outros muitos teólogos», entre os quais Fr. Francisco de Bobadilha. Era também o ensinamento de Santo Agostinho, S. Bernardo e Caetano (1).

Até aqui a posição de Fr. Tomé de Jesus afigura-se bastante clara e insere-se num quadro de ideias começado a debuxar no capítulo anterior e que será completado no imediato, ao tratar-se da contemplação nas suas relações com a Santa Humanidade de Cristo. Não assim em duas proposições que se lhe atribuem e nos quer parecer não tenham sido proferidas no sentido imputado pelos denunciantes. Referiu-se, com efeito, ao Tribunal da Inquisição que ele dissera diante de alguns confrades que «sabia [de] hũa molher hâ qual falava hum demonio em hum Crucifixo». A frase produziu escândalo nos ouvintes, «por terem emformação e suspeitarem que o dicto frei thomé he dos homẽs q̃ chamão novos na fee» (2). Igualmente escandalosa foi a afirmação

---

(1) Cfr. a denúncia de Silva, de 2 de Novembro de 1571, *apud* Baião, *ob. cit.*, pp. 191-92, que temos seguido na nossa exposição. Segundo Silva, Bobadilha era de contrário parecer, pois dissera-lhe tempos antes que a proposição era de judeus. O argumento, no entanto, mais se afigura escapula que razão, dado que, de judeus ou de cristãos, o problema da contemplação com imagens ou sem imagens é sempre o mesmo. E é o problema em si mesmo, justamente, o que está em causa. O facto de as imagens serem da Humanidade de Cristo é apenas um elemento de maior complexidade e radicalização. Os judeus podem ser acusados de explorarem o problema; não foi porém a sua exploração que o criou, nem é a denúncia dela que o elimina. — O denunciante fala de *Galtano* e não de *Caetano*. Quer-nos parecer, porém, que o *l* da primeira forma é um simples alongamento do *e* da grafia italiana: *Gaetano*.

(2) Cfr. as denúncias de Fr. Agostinho da Trindade e Fr. Bartolomeu de Santo Agostinho, ambos gracianos, respectivamente de 18 de Agosto e 1 de Setembro de 1576, in AN, Inq. de Lx.ª, *Cadernos do Promotor*, vol. 14.º (n.º 113), fls. 239-44. Segundo Fr. Bartolomeu, os factos tinham-se passado cinco anos antes.

da incerteza da salvação dos que penam no Purgatório (1). Resta saber até que ponto a primeira destas proposições reflecte a sua crença no papel do demónio na vida espiritual, e a segunda uma dúvida sobre a doutrina do Purgatório (2).

Não há indícios de influência de Erasmo ou de Lefèvre d'Étaples na formação do pensamento de Fr. Tomé. E não os encontramos também de infiltrações valdesianas claras ou ocultas. A única afirmação que podia ser tomada nesse sentido, explica-se mais fàcilmente pela reserva tradicional dos místicos, dissidentes ou ortodoxos, em face das técnicas inquisitoriais, senão até por simples delicadeza de espírito. Num capítulo celebrado em Coimbra no tempo em que era visitador da Província, verberou activamente os que denunciavam os colegas por motivos

---

(1) Fr. Cristovão da Cruz, O.S.A., participava em 13 de Abril de 1577 que, «estando elle avera dous meses pouco mais ou menos na casa do veador de Jorge da silva o qual lhe parece q̃ se chama l^co de carceres estando o companheiro delle denunciante o qual se chama frej luis da Cruz confessor no mesmo convento fallando com hũa molher na mesma casa de l^co de carceres E procedendo a pratica disse a molher que fallava com ho companheiro a qual elle denunciante nam sabe como se chama que provesse a nosso S^r q̃ nos vjsemos ja no ceo ou no purgatorio onde teriamos certeza de hir aos ceos e ouvindo Estas palavras Anna Mont^ra molher de l^co de carceres disse q̃ avia mutos no purgatório q̃ nam tinham certeza de hir ao ceo prq̃ viviam tam tibiam^te que a sua frieza os nam fazia certos de ir ao ceo estando no purgatório....»; e Fr. Miguel dos Santos, com quem trocou impressões sobre o caso, informou-o depois de que «o dia dantes [11 de Abril] o p^e frej thome de Jesu confessor da mesma Anna Mont^ra Estando na cella do prior que se chama frej fr^co da resurreiçam affirmara q̃ algũs q̃ estavam no purgatorio nam estavam certos de sua salvaçam e q̃ quando disse esta proposiçom dissera q̃ achara em hum doctor» (AN, Inq. de Lx.ª, *Cadernos do Promotor*, vol. 4.º [n.º 108] fls. 52-53v).

(2) Fr. Tomé foi chamado à pedra das duas vezes. As explicações sobre o caso do Crucifixo foram consideradas suficientes. No caso do Purgatório, não consta em que parou a investigação. A proposição assemelha-se flagrantemente à condenada sob o n.º 38 na Bula *Exurge Domine*, de Leão X, contra Lutero (Denzinger, *Enchiridion*, n.º 662) e que Caetano, o Rofense, Eck e outros refutaram largamente (M. Jugie, DTC, s.v. *Purgatoire*, t. 13.º, p.te 1.ª, cols. 1272-78). É natural que Fr. Tomé tenha indicado o «doutor» a que se refere; e este não era, com certeza, Erasmo ou algum da sua escola ... Mas podia ser, por exemplo, Dionísio Ryckel, cujo tratado *De Quatuor Hominis Novissimis* (*Opera Omnia*, Tornaci, 1912, t. 41.º, pp. 560-61) foi proibido pela doutrina do seu artigo 47, segundo a qual certas almas

fúteis, e se não provassem as suas denúncias, deviam ser condenados como caluniadores (1). O protesto não ia dirigido, evidentemente, contra os partidários da observância — e os inimigos do pietismo podiam fazê-lo valer, sem o trair, como nocivo à eficácia do Santo Ofício... O Santo Ofício não era aliás muito prezado pelos amigos de Fr. Valentim ou de Fr. António da Paixão e nem mesmo pelo próprio Montoia (2)...

O cenáculo da Graça, como acabamos de ver, propunha uma espiritualidade de timbre mais tradicional, íamos a dizer mais teológico, que a do mestre do *Guia de Pecadores* e seus companheiros de círculo. Não há nela as ressonâncias vivas, as incidências militantes, da justificação pela fé e dos benefícios de Cristo, que se nos deparam noutros sectores. O reflexo dos mestres do Norte é também pouco nítido. Mas nem por isso deixa de se inserir francamente, embora com as acentuações

---

do Purgatório, por uma permissão especial de Deus, estariam incertas da salvação final, incerteza que seria a sua principal pena. O expurgatório de 1624 proibiu totalmente a obra em vulgar (*Index Auctorum Damnatae Memoriae*, p. 113), e quanto à edição latina prescreve: «Dionysii Carthusiani Libellus de quatuor novissimis caute legendus circa statum animarum in Purgatorio degentium» (*idem*, p. 112) — Na BUC, existe um códice do século XVIII (Ms. 1879) com os *Novíssimos* e outros textos de Ryckel. A fls. 54v-55v, insere o passo incriminado.

(1) «.... ouvio ao mesmo frej thome de Jesu fasendo hum capitolo no convento de Santo Aguostinho da cidade de coimbra sendo visitador da provincia que avia de trabalhar porque se castigase todo o denunciante com a mesma pena que merecia contra quem denunciava se não provase aquillo que denunciava e que avia de trabalhar por tirar como abuso esta maneira de proceder per denunciação....» (Depoimento cit. de Fr. Bartolomeu de Santo Agostinho, *Cadernos do Promotor*, vol. 14.º, fl. 243v).

(2) As reticências dos eremitas portugueses ao inquisitorialismo podiam filiar-se nos sentimentos do Geral Fr. Girolamo Seripando. «Este Tribunal — dizia ele — foi cheio de medida e de doçura nos seus começos, o que correspondia ao temperamento de Paulo III; mais tarde, quando o número dos Cardeais presidentes foi elevado e a jurisdição dos juízes se tornou cada vez mais ampla, o tribunal tomou, porém, sobretudo por virtude da desumana severidade de Carafa, uma tal importância que se poderia crer que jamais na terra se lavraram sentenças mais espantosas e terríveis, sentenças que podem justificar-se quando são impregnadas da caridade que Jesus Cristo ensinou e praticou, estabelecida por Deus, o Juiz-Pai de todos os fiéis» (cit. de Pastor, *Histoire des Papes*, t. 12.º, p. 317).

particulares do augustinismo imposto pelo hábito, no movimento pietista. A solidariedade de alguns dos seus membros com Fr. Luís de Granada e Fr. Francisco de Porciúncula é apenas um dos aspectos dessa inserção. O contacto mantido com a corrente iluminista não resulta, por sua vez, de outra fonte. De um modo ou de outro, possìvelmente à imagem do Geral de Roma, os agostinianos portugueses fizeram um acolhimento benéfico à ânsia de reforma espiritual e religiosa da época, e procuraram actuá-la, tais como os pietistas de inspiração erasmiana, valdesiana ou avilina, por caminhos que se afastavam da corrente dominante entre o vulgo e não coincidiam com a orientação inquisitorial e contra-reformista.

* * *

O terceiro grupo pietista importante é o que se reune à volta dos frades capuchos. Já dissemos alguma coisa a seu respeito nos capítulos anteriores e neste mesmo, e acrescentaremos notícias capitais no capítulo que vem a seguir. Por agora, desejaríamos frisar apenas o papel de D. Gaspar de Leão e de Francisco de Sousa Tavares nas suas actividades.

Francisco de Sousa Tavares era, por nascimento e casamento, um personagem de Corte (1). Conviveu ìntimamente com Fr. Luís de

---

(1) Nasceu em data imprecisa, sendo filho de Gonçalo de Tavares e de D. Catarina de Castro (Felgueiras Gaio, *Nobiliário de Famílias de Portugal*, t. 25.º, p. 154). Seu irmão Simão de Sousa Tavares (1481-1566) foi estribeiro-mór do Cardeal D. Afonso e professo, desde 1544, da Província da Piedade, com o nome de Fr. Simão de Aveiro, onde se tornou insigne pela força da austeridade, renúncia e oração (J. Cardoso, *Agiológio Lusitano*, t. 3.º, p. 104; Monforte, *ob. cit.*, pp. 447-49). Em data também imprecisa, casou com D. Maria da Silva, que o já nosso conhecido Jorge da Silva diz ser sua prima (V., no fim, a *Nota XXI*). Em 1563, ainda era vivo e andava no século segundo se deduz da dedicatória do *Norte de Idiotas* do Dr. Francisco de Monzón. Em 1564, publicou uma colectânea de opúsculos intitulada *Livro de Doctrina spiritual*. Em 1570, Jorge da Silva já o dava como falecido (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 9287*, p.te 1.ª, fls. 11). Em 16 de Abril de 1572, Joana Clemente falava de «D. Maria da sylva molher de francisco de sousa tavares ja defuncto» (*Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 41v). Barbosa Machado (*Biblioteca Lusitana*, t.º 2.º, p. 249) e outros muitos na sua peugada dizem que Francisco Tavares

Granada (1), Frei Tomé de Jesus, Frei Francisco da Porciúncula (2) e o Dr. Francisco de Monzón (3). A sua casa era um dos cenáculos do movimento espiritual capucho (4). Não temos dados completos sobre as suas leituras, mas as referências do *Livro de Doutrina Espiritual* permitem reconstituí-las com certa aproximação.

Pondo de lado os escritos de mão ou de fôrma dos seus amigos e conviventes, sobretudo de Granada, a quem reconhece por mestre, parece fora de dúvida que leu e apreciou os místicos moderados do Norte. A sua doutrina é por vezes nìtidamente decalcada sobre a deles. Assim sucede, por exemplo, na teoria da oração quando exalta o método afectivo por desejos e aspirações e assenta a contemplação,

---

professou na Província da Piedade. Deve ser, no entanto, confusão com o irmão, Fr. Simão de Aveiro, pai de Francisco Tavares, casado, este, em primeiras núpcias com D. Joana de Sá e em 2.as com D. Isabel da Silva (F. Gaio, *ob. cit.*, p. 155). De facto, nenhum documento da época nos autoriza a concluir ou, mesmo, a admitir que Francisco de Sousa Tavares tivesse abraçado o estado religioso.

(1) O apreço de Tavares por Granada resulta do *Livro de Doutrina Espiritual*, pp. 11v, 64v-65 e 69v-70.

(2) Era, por assim dizer, o assistente eclesiástico do grupo de que Tavares era o mentor laico.

(3) Dedicou o *Norte de Idiotas* à mulher de Tavares, garantindo (pp. 1-2) que mais aprendera nas conversas com ela que no estudo a doutrina do livro.

(4) «.... esa vuestra casa es un hospital de pobres, y mesón de peregrinos, y escuela adonde se ejercitan las obras de la vida activa con toda caridad, y así es monasterio y casa de religión adonde se reciben muy frecuentemente los santos sacramentos, y se ejercitan perfectamente los ejercicios espirituales de la vida contemplativa, ocupando señores y criados no pequeña parte del tiempo en santas meditaciones» (Monzón, *ob. cit.*, dedicatória). Uma das testemunhas ouvidas no processo de Porciúncula, Basílio de Campos, afirma que os Tavares tinham sido devotos de um capucho espanhol que por 1550 espalhou em Lisboa doutrina suspeitada de iluminismo (AN, Inq. de Lx.a, *Processo n.º 4455*, Declarações de 26 de Agosto de 1570). E outra, Simão Gomes, informa que por 1560 «veo da cidade devora pera esta cidade de lixa e se achou per hũa vez em casa de frco de sousa tavares em almada cõ o prade frej francisquinho e ouvio o ditto padre estamdo todos em praticca» (*idem*, declarações de 31 de Agosto de 1570). A convivência com o frade castelhano é assegurada também por Jorge da Silva (*Processo n.º 9287*, p.te 1.a, fls. 10). A devoção dos Tavares aos capuchos concretizou-se também na protecção dispensada ao convento arrábido da Caparica (Piedade, *ob. cit.*, t. 1.º, p. 178) e ao antoniano de Lisboa (Amador de Deus, *ob. cit.*, t. 1.º, p. 464).

por um lado na mortificação ou aniquilamento da vontade e dos sentidos, e por outro no amor (1). Não foi menor o seu interesse pelos textos de autores franciscanos, como era natural. O próprio S. Francisco e o seu companheiro Fr. Egídio são evocados, mas é S. Boaventura quem mais prefere para guia (2). O grupo dominicano foi também frequentado (3). Catarina de Génova não era desconhecida (4) e S. Bernardo é constantemente aduzido (5).

O estudo das obras de Erasmo não é tão certo como o dos outros autores. Afigura-se, ainda assim, bastante provável. Em primeiro

---

(1) Além de Dionísio o Areopagita (*Livro de Doutrina Espiritual*, pp. 48v, 49, 128v), S. João Clímaco (pp. 2v, 22, 36v, 57v, 110) e Santo Agostinho (pp. 5, 8v, 48v, 84v, 87v, 99, 101, 107v), a quem os nórdicos acatavam muito, são citados Ricardo de S. Vitor (pp. 64 e 134), Rusbróquio, Hárfio e Ésquio (p. 47), Taulero (pp. 30 e 129v) e «o alto contemplativo Ludovico Blósio» (pp. 14 e 47). A influência de Hárfio e de Taulero, directa ou por intermédio de Blois, parece-nos nítida em textos como estes: «.... porque não acaba de lançar de si a propriedade ou amor próprio, lhe não dá Deus a perfeição. A oração dos perfeitos é ter a caridade interior actualmente e perseverantemente, e assim a exterior, e tudo sem nenhuma propriedade ou vontade própria espiritual nem temporal» (p. 7); «.... este acto interior da mente em Deus actual consiste em duas cousas: uma é com a oração, desejo e amor buscar a alma a só Deus; a outra é renunciar, mortificar e aniquilar em si mesmo sua vontade própria» (p. 46v); «.... exercício de aspiração é o amor sair da vontade, como espirar e com palavras jaculatórias, para o mais acender» (p. 47). Cfr. todo o cap. 9.º da «Declaração do Padre Nosso» (pp. 33-39).

(2) À parte S. Francisco e Fr. Egídio (pp. 47v, 50v, 66) e S. Boaventura (pp. 2, 4, 5, 6, 47, 49, 59, 66v, 79v, 95v, 110v), é citada a B. Ângela de Foligno (pp. 117v e 135v). As citações de S. Boaventura ou dos seus apócrifos são por vezes textuais. Tal é o caso dos dois parágrafos de p. 59, copiados do *Estímulo de Amor*, pp. LXXXVIII-LXXXIX[r].

(3) Refere-se a S. Tomás (pp. 1v, 22v, 31v, 66v), S. Frei Gil (p. 47v), S. Vicente Ferrer (p. 57v e 117), Santa Catarina de Sena (pp. 9v, 12v, 14, 33, 56v, 110v, 117) e Savonarola (p. 66).

(4) Cfr. *Livro cit.*, pp. 85v e 87v.

(5) *Idem*, pp. 8v, 28, 35v, 46v, 48v, 49, 67, 99, 107v, 117.—A profusão das citações de S. Bernardo não implica um conhecimento tão profundo da obra do Doutor Melífluo como à primeira vista poderia parecer. Muitos desses lugares aparecem nas *Meditationes de Vita Christi* do Pseudo-Boaventura, na *Vita Christi* do Cartusiano, na *Theologia Mystica* de Hárfio, e em várias colectâneas medievais de fácil e frequente consulta na época.

lugar, custa a admitir a ignorância de um autor tão famoso em pessoa tão ilustrada e tão afecta ao movimento espiritualista, de que ele era um dos inspiradores. Em segundo lugar, há passos que recordam a linguagem do *Enchiridion* e do *Modus Orandi*. É o caso daqueles em que o conceito da oração como «acto interior da mente em Deus» se propõe e repete, à maneira de *leit-motiv* de um pensamento desenvolvido em várias formas (1). A ideia pode ter outra filiação: Luís de Granada, por exemplo, e, de um modo geral, os místicos do Norte. Mas a insistência e o facto de o conceito aparecer ao lado de outros similares — e estes confessadamente derivados dos «mestres do espírito» — inclina-nos a ver nele o rasto da sugestão erasmiana. A verdade, contudo, é que Erasmo não é pessoalmente citado. Mas não o são também outros autores — Fr. Francisco de Ossuna e Fr. Bernardino de Laredo, por exemplo — que nos repugna crer que Sousa Tavares não tivesse tido presentes (2).

O *Livro de Doutrina Espiritual* insere-se na corrente pietista portuguesa do século XVI e reproduz as suas ideias e temas fundamentais. Fá-lo porém com uma veemência sem par nas obras do género. O seu carácter polémico contrasta com o estilo expositivo do *Guía de Pecadores* ou do *Libro de la Oración* de Granada e dos *Trabalhos* de Fr. Tomé de Jesus. O autor tem sempre presente a tese de Melchor Cano e é contra ela que volta a sua argumentação. Ainda que o cólofon esteja datado de 1564, a obra começou provàvelmente a ser redigida pouco depois de 1559.

---

(1) Cfr. especialmente o prólogo *Ao leitor* e o cap. 1.º da *Declaração do Padre Nosso*.

(2) Os confrontos a que procedemos, não nos revelaram coincidências verbais ou conceptuais notórias de Tavares com Ossuna e Laredo. Tavares escreveu numa época em que o *Tercer Abecedario* e o *Monte Sión* inspiravam graves desconfianças nos meios inquisitoriais. Não seria surpreza que tivesse evitado cuidadosamente tudo que pudesse dar aso à fácil identificação do seu pensamento com o daqueles mestres franciscanos. A fuga a certas expressões (recolhimento, iluminação, etc.) ou pontuações ideológicas (conceito de oração mental, etc.) parecem derivar dessa preocupação. Em todo o caso, há posições e modos de dizer que lembram Ossuna e Laredo, talvez mais o primeiro que o segundo. É o caso do símile da amizade na descrição da oração (*Livro cit.*, p. 1v) e outros de que ainda se falará.

Tavares pertence a esta classe de espirituais indispostos com a ideia de clausura das formas superiores de piedade nos círculos monásticos. Não podia conformar-se com o espectáculo da prática grosseira, superficial, por vezes degradante, do comum dos fiéis. Reside aqui a ideia-força do seu pensamento. A teoria de Melchor Cano, de que «a maior parte da cristandade, que é o povo comum, não há-de ser muito espiritual», parece-lhe absurda (1). Cristão, no seu entender, significa precisamente discípulo e imitador de Cristo (2). E Deus dispôs as coisas de maneira que a perfeição de vida e vivência religiosa fosse uma meta ao alcance de todos. Não há razão para o comum dos fiéis ser dispensado, pior ainda: impedido, de procurar atingí-la. Pelo contrário, a sua busca é o fundamento de um teor de vida cristã à altura da nossa vocação espiritual e da salvação eterna das almas (3).

Este pensamento central, verdadeira ideia fixa que a experiência da vida tornou incoercível, é glosado em vários tons, capítulo a capítulo, como alma de um apostolado urgente e necessário (4). O autor declara no prólogo que escreveu o livro para mostrar, por um lado, «a necessidade e obrigação que temos ao acto actual da mente em Deus com a devida tenção», e comprovar, por outro, que não se refere senão a isso «o que os santos dizem de ajuntar e unir a alma com Deus, arremedar ao nosso modo os do céu, ser espiritual e adorar a Deus em espírito, paz interior, divina união, contemplação divina, e outros mais nomes e efeitos que este acto da mente em Deus tem». E noutro passo, salienta que a maior parte das pessoas ilustradas, sem excluir alguns teólogos de renome, não só desconhece a doutrina espiritual e a sua identidade com o ensinamento de Cristo, mas chega a tê-la «por coisa nova e estranha». O prólogo dá, mesmo, a entender que é só por ignorância que certos intelectuais «contradizem e não têm em nenhuma conta» os livros e homens de espírito. Ora a cristandade, para subir

---

(1) Esta expressão e a sua equivalente: «o povo comum (que é a maior parte da cristandade)», são repetidas constantemente, como verdadeiro refrã, ao longo do ensaio intitulado *Do Autor* (pp. 64v-71v).

(2) *Idem*, p. 67.

(3) V., no fim, a *Nota XXIII*, al. A. Cfr. também a resposta a Gerson, especialmente p. 119.

(4) Cfr. especialmente os tratados *Do Autor* e *Opúsculo da Contemplação*.

de nível na sua vivência religiosa, precisa que tal ignorância seja dissipada (1).

Não vamos expor aqui a teoria da oração. Bastará dizer que, na sua variedade de formas e graus, Tavares a considera sempre, e essencialmente, um «acto interior», ordenando a oração vocal à mental, a meditação dos «benefícios» à meditação das grandezas de Deus, e tudo à divina contemplação. E assim se vai passando da oração dos principiantes à dos aproveitantes e desta à dos perfeitos, até se chegar à união contemplativa (2). Os nossos movimentos de espírito devem dirigir-se inteiramente a pôr-nos «em Deus como viadores, sem nenhuma vontade própria espiritual nem temporal, amando-o de todo o coração, alma, memórias, forças e no próximo como a nós mesmos» (3).

Sousa Tavares estava profundamente compenetrado da validade universal do princípio interiorista da prática religiosa (4). E essa convicção, analisada nos seus desenvolvimentos, revela o sulco deixado no seu espírito por Ossuna, Laredo e, de um modo geral, pelos espituais italianos e nórdicos. Ensina, com efeito, o nosso escritor, que a busca de Deus dentro de nós deve ser operada por via negativa — trancando, por um lado, a alma à acção dos sentidos e potências inferiores, e despojando-a, por outro, de todas as figuras e imagens, até se alcançar a sua perfeita nudez (5). «A mente ocupada em figuras e imagens — continua — não pode receber o cumprimento da graça, que é o

---

(1) O *Livro de Doctrina Espiritual* defende os mestres espirituais, pugnando por que se «não houvessem os seus ensinos e livros por novos e estranhos, mas soubessem todos a necessidade e obrigação do levantamento da mente em Deus ...., o qual, se se fizesse perfeitamente, sucederia a religião cristã tornar ao seu antigo estado» (*idem*, prólogo).

(2) *Idem*, pp. 1-9. Cfr. p. 47v.

(3) *Idem*, p. 2.—«.... nós somos ajudadores, não porque ele tenha necessidade da nossa ajuda, senão toda a graça e dom há-de vir de sua bondade, maiormente esta da contemplação, onde êle se dá a si mesmo; mas quer de nós que o não tentemos, mas façamos as obras interiores e exteriores que direitamente são para aquele caso» (*idem*, p. 48).

(4) «Este levantar da mente em Deus, ou buscá-lo, há o principiante de fazer com buscar a Deus dentro de si» (*idem*, p. 48v).

(5) Coteje-se com o ensinamento de Ossuna (F. de Ros, *Ossuna*, pp. 441 e 501).

mesmo Deus» (1). O esforço no sentido da nudez é a suprema forma de aniquilação não só dos sentidos externos, mas da vontade e sentidos interiores. E é neste silêncio, nesta quietude da natureza, que Deus se reflecte na alma e a alma adora a Deus em espírito e verdade (2).

Focamos aqui um dos pontos mais delicados e, de certo modo, dos mais confusos do pensamento de Sousa Tavares. O *Livro* contém expressões que uma análise mal informada da conceituação e terminologia imprecisas dos espirituais anteriores a S. João da Cruz e Santa Teresa de Ávila podia tomar em sentido quietista ou, ao contrário, em sentido meramente ascético (3). Não parece, no entanto, que seja essa a interpretação mais exacta. O escritor tinha presente a tese de Hárfio, se não até a de Ossuna ou de Laredo (4), sobre a aptidão dos fieis de qualquer estado para seguirem os diversos escalões da vida espiritual, e tudo indica que professava a doutrina do merecimento quase *de congruo* da contemplação, feito pelo homem o que está nas suas forças. A única reserva — e ainda aí de acordo com Hárfio — era a que hoje se designa por contemplação infusa e fenómenos místicos extraordinários (5). No mais, quer-nos parecer que não andava longe das teorias da oração afectiva ou via unitiva simples (6).

A oração da mente em Deus actual é, no conceito de Tavares, o exercício básico da vida espiritual. Toda esta se deve organizar em volta dela. A graduação da alma na prática sobrerrogatória dá-nos a sua temperatura em matéria de perfeição. Simplesmente, nem todos o entendiam assim e havia uma corrente de opinião francamente hostil às concepções pietistas (7). Luís de Granada era o bode expiatório

---

(1) *Livro de Doctrina Espiritual,* p. 49.

(2) V., no fim, a *Nota XXIII,* al. B.

(3) V., no fim, a *Nota XXIII,* al. C.

(4) Cfr. Fidèle de Ros, *Ossuna,* pp. 539-45; *Laredo,* pp. 294-98.

(5) Dionísio Ryckel foi talvez o primeiro autor espiritual a distinguir nìtidamente a contemplação ordinária ou adquirida da contemplação infusa. Cfr. *Opera Omnia,* Tornaci, 1912, t. 41.º, pp. 112, 146, 151, 161, etc..

(6) V., no fim, a *Nota XXIII,* al. D.

(7) «Alguns homens carnais, que não entendem as cousas espirituais, impedem algumas vezes aos cristãos este pão sobressubstancial [*Comunhão, Lição, Oração*], principalmente a oração ou amor actual ....; eles destes actos de amor actual

dessa oposição em Portugal (1). Os argumentos eram frustes (2), mas nem por isso deixaram de vingar e de se impor nos meios oficiais. Era necessário, portanto, refutá-los — e Tavares aplica-se à tarefa com um desassombro digno de nota (3). A doutrina espiritual não só não gera erros, mas é indispensável dá-la ao povo como meio de salvação.

O principal contingente de influências manifestado pela formação de Sousa Tavares deriva da escola franciscana, especialmente das tendências representadas por Hárfio e Ossuna. Ao lê-lo, porém, tem-se por vezes a impressão de uma secreta aderência à espiritualidade da justificação pela fé. A apologia da oração e união pela mente em Deus funda-se, com efeito, em dois princípios — a debilidade humana e a

---

não entendem nada, mas são presunçosos, que cuidam que sabem tudo» (*Livro cit.*, p. 23v).

(1) «.... por nossos pecados, somos chegados a tempo que as mais das cousas se contradizem, mormente as matérias de oração, ... como é bom exemplo aquela ilustre e santa obra que fez o Rev.do Padre Fr. Luís de Granada» (*idem*, p. 64v).

(2) Resumiam-se, segundo Tavares, na denúncia do apoucamento da oração vocal e na afirmação de que a doutrina espiritual é demasiado elevada e «não é para o povo comum, porque dela recebe errores» (*idem*, p. 64v).

(3) Salienta, antes de mais nada, com vista ao primeiro argumento, que a oração vocal ou é uma forma particular e transitória de oração mental ou nem sequer é oração: porque a «oração não é outra cousa senão tudo o que se diz com a boca, directamente ordenado para o intento e fim de juntar a alma a Deus» (*idem*, p. 65). Observa depois que «na vida espiritual, enquanto se ela conserva e dura, não pode haver errores, e os que eram espirituais e cairam em errores, foi porque deixaram a vida espiritual, oração e caridade» (p. 68). Além disso, haver quem use mal dela não é razão para a condenar ou proibir. Porque então «se haviam de tirar as ciências humanas que, se caem no mau vaso, fazem grande mal ....; as imagens e relíquias de Santos, de que, entre a gente comum e simples, muitos usam mal e caem em idolatrias e superstições e errores; o sacramento da Confissão, de que alguns abusam abusões e errores. E os malvados herejes do nosso tempo, que têm tirado estas três [cousas] derradeiras, a principal sua razão é porque se usa mal delas» (pp. 70-70v). Nenhuma classe, aliás, mais apta que o povo comum para a vida espiritual, pela sua pobreza, fé e simplicidade de espírito e de vida (*id., ib.*). De qualquer modo, porém, havia de ser bem difícil, sem vida espiritual, chegar à contrição e aos actos de amor de Deus, exigidos para a vida eterna dos fiéis (pp. 107-113). Cfr. *idem*, pp. 118-19v.

fé-confiança (1) — que pertencem de pleno direito a essa espiritualidade. É muito possível que se acuse aqui o rasto que a leitura dos textos de Granada lhe deixou no espírito.

Pode ser aproximado deste leigo um membro ilustre do clero secular, seu contemporâneo e como ele ligado aos círculos franciscanos: o Arcebispo de Goa D. Gaspar de Leão (2). O mestre do *Desengano de Perdidos* aderia convictamente às tendências e doutrinas da alta espiritualidade. Parece, mesmo, ter praticado desde relativamente novo o sistema harfiano do amor unitivo (3). Era sua convicção que esta via estava ao alcance de toda a gente e era mais eficaz para conduzir os fiéis aos estados contemplativos do que a via escolástica (4). Mostra-se, contudo, menos veemente do que Granada, Sousa Tavares e Fr. Tomé de Jesus, no chamamento universal dos cristãos às vias da per-

---

(1) V., no fim, a *Nota XXIII*, al. A, n.º 5.

(2) O manuscrito deste tomo já tinha dado entrada no prelo há cerca de um ano, e já o presente capítulo estava composto, quando veio a lume a edição do *Desengano de Perdidos* (Coimbra, 1958) organizada pelo Prof. D. Eugénio Asencio. As linhas que lhe dedicamos, são portanto redigidas durante a revisão das «provas» tipográficas.

(3) Assim resulta do *Desengano de Perdidos*, no passo em que refere que havia cerca de vinte anos, por volta pois de 1552, fora julgado um frade acusado de ensinar a doutrina do amor unitivo; e dividindo-se os pareceres, «eram os condenantes exercitados no caminho da meditação, e os absolventes [no número dos quais se contava] no mesmo caminho e tambem na via do amor unitivo» (p. 19).

(4) Leão deixa transparecer uma certa prevenção contra o intelectualismo e os intelectuais: «Muitos de uns e outros [religiosos, seculares e regrantes] se lançam figadalmente às letras humanas e escolásticas, tão esquecidos do espírito como que o não houvesse nas letras, mais merecedores por certo de açoutes que S. Jerónimo. Outros gastam toda a vida em estudar as letras sagradas e pregar, e tão alheios do espírito como se ele não fosse base e fundamento do púlpito, contentando-se de tratar da perfeição com palavras doutas sem as sentir.... Não é minha tenção repreender estas obras, pois de sua natureza são boas, mas digo afirmando que todos estes estão enganados com serem sòmente activos.... E a experiência tem mostrado até agora que mais são os não letrados que seguem a perfeição. A razão disto é a alteza da bondade divina que...., para a perfeição da alma, que é amor divino, pô-lo na potência comum a todos: não em bens temporais, não a todos comuns; não nos corporais, desiguais em muitos; não na memória fecunda nem na subtileza do entendimento, que não têm todos; mas na vontade, comum a todos, livre em todos sem nenhuma excepção» (*Desengano*, pp. 205 e 207).

feição (1); e, além disso, não valoriza com tanta clareza a via mística, em relação à via comum, como os mestres do Norte, nomeadamente como Hárfio e Taulero (2). Não tira isto, claro está, que ele siga e recomende

---

(1) «E porque o Senhor quer que todos vamos à perfeição, está aparelhado para dar graça e ajuda a cada um segundo se dispuser, quer nas obras exteriores da vida activa, quer nas interiores da contemplativa. Os activos contentam-se com o bom exercício das obras exteriores, e nelas buscam a Deus; e não sòmente se contentam, mas têm para consigo que o exercício das obras exteriores é mais excelente e proveitoso que o das interiores. E porque em seu coração trazem pintadas as obras que fazem por amor de Deus, mais que o mesmo Deus, não são alumiados de dentro.... Os que querem a familiaridade de Deus, depois de exercitados nas obras exteriores das virtudes, caminham adiante com maior pressa para a vida contemplativa....» (*idem*, pp. 252-53).—O passo traduz o texto correspondente de Hárfio na *Theologia Mystica cum Speculativa, tum praecipue Affectiva ..., tribus libris luculentissime exhibita*, Colónia, 1545, p. CLXI.

(2) A conclusão baseia-se, fundamentalmente, em duas circunstâncias. A primeira é que D. Gaspar associa ìntimamente a ascética à mística, o que bem se vê por passos como estes: «....a vida activa, que tem toda sua valia da mortificação,.... e a contemplativa, que do amor recebe toda sua formosura, não se apartam e até à morte são irmãs.... Pela perfeição da vida activa se vê quão germanada está com a contemplativa.... No exercício destas virtudes teologais consiste pròpriamente todo perfeito alevantamento da vida activa, porque por elas são ornadas e habilitadas as virtudes morais. De maneira que, vindo o homem ornado das virtudes morais a ter recta tenção e amor fervoroso para obrar, e podendo-se elevar sobre todas as cousas, repousando em só Deus, então terá alcançado a verdadeira vida activa...., preparatória e disposição da outra» (*idem*, pp. 254-55). A segunda é que faz largas concessões à via do entendimento no campo da espiritualidade, como atestam os seguintes trechos: «Chegado havemos onde desejamos: com a graça divina tratar do amor unitivo — quinta achega — e de seu exercício, excelentíssimo sobre todos, porque este só basta, com o lume da fé, sem outras achegas, para entrar na câmara real da divina magestade. Para declaração do qual, hás-de notar que, para vir ao fim suave de todo o nosso trabalho, que é a união com Deus, há duas maneiras de caminhar: uma por via do entendimento, que se chama via comum e escolástica, e outra por via secreta, que se chama mística teologia e de amor unitivo.... Como a primeira via, escolástica, leva o homem a Deus pelas criaturas, ... a segunda via, mística, é conforme à segunda natureza, espiritual, que o homem tem, cujo objecto são todas as cousas que se não podem alcançar pela via dos sentidos exteriores, as quais podemos com a razão entender e com a fé contemplar. Porém, acham-se alguns homens, principalmente quietos nos sentidos e pouco activos no entendimento, ou simples e pouco capazes, mas cheios de condição amorosa, alegres de coração, os quais na

o maximalismo religioso, preceituando a prática dos conselhos ao mesmo título que a dos mandamentos (1) e apontando toda a vida espiritual para uma prática sem «propriedade», isto é, em que a alma aceita as próprias penas do inferno, se elas forem da vontade de Deus (2).

A doutrina de D. Gaspar encaminha declaradamente as almas para o norte de uma prática em espírito ou segundo o espírito. Chama-as à ordem sobre as cerimónias fazendo-lhes ver que não reside nelas, mas na união de amor, a força da verdadeira devoção (3). Relega a oração vocal para um plano secundário, preferindo-lhe a olhos vistos

---

sua conversão para Deus não se exercitam nas forças e obras do entendimento, mas na virtude concuspicível, a que são mais inclinados e dispostos, porque nela se acham inflamados fàcilmente no ardente amor divino. Os homens, pois, desta laia leva Deus a si por outro caminho secreto, que não é do entendimento; todavia, quando Deus descobre esta segunda via ao homem activo e inclinado ao entendimento, não deve deixar o exercício dela.... Mas ordinàriamente mui poucos letrados vão por este caminho, porque se lançam mais ao exercício da especulação que do amor.... Este é o verdadeiro atalho para o céu; e sendo atalho, é mais copioso, fácil e suave, que todas as estradas, porque não têm necessidade de Salamanca, nem Paris, nem de subtileza do entendimento» (*Idem,* pp. 293 e 295-97). — Estes passos reproduzem a substância e, por vezes, a própria letra dos capítulos 13.º, 21.º, 30.º e 33.º do livro 2.º, e do sermo VIII do livro 3.º, da *Theologia Mystica* de Hárfio. Isso não exclui, porém, que os arranjos do Arcebispo tivessem atenuado o pensamento do franciscano, para o tornarem menos vulnerável à suspicácia inquisitorial ou menos equívoco aos olhos dos simples.

(1) A sua doutrina, neste ponto, é contudo menos radical que a de outros mestres, não aflorando sequer a ideia da conexão psíquica entre a observância da lei e a prática dos conselhos. Cfr. *ob. cit.*, p. 204.

(2) «.... quando uma alma verdadeiramente está resignada e entregue à vontade divina, tudo deseja, por razão da tal resignação, quanto o amado dela quiser fazer, ainda que seja para sempre no inferno....» (*Idem,* p. 248). Cfr. Hárfio, *Theologia Mystica,* p. CLXXX.

(3) «Dos religiosos, muitos se abraçam tanto com as cerimónias, como que nelas sòmente estivesse o espírito, e por esta via encaminham seus noviços; e cumprindo com as cerimónias exteriores, têm-se por religiosos perfeitos. Estes verdadeiramente são dignos da repreensão de S. Boaventura» (*Idem,* p. 205); «....quem quer vencer todas as tentações.... trabalhe em todo tempo por trazer o ânimo elevado interiormente com desejo em Deus, seguindo mais o exercício interior do amor que as obras exteriores das virtudes» (*Idem,* p. 235). Cfr. Hárfio, *ob. cit.*, p. CLVI.

a oração mental (1). E, enfim, preconiza uma espiritualização crescente da vida devota, até se atingir o limite da contemplação sem imagens, da união directa e amorosa do contemplativo com o inefável Criador (2).

O Arcebispo de Goa distingue, como todos os nórdicos, a devoção sensível da verdadeira devoção, e encara a primeira com uma reserva que mal disfarça (3). A mortificação, a meditação afectiva e as aspira-

---

(1) «A oração é em duas maneiras: vocal e mental. A vocal é necessária aos ministros da Igreja.... A oração mental é a que se faz sòmente no espírito, sem movimento da língua. O devoto desobrigado da oração vocal tem muitas vezes necessidade de orar vocalmente, não sòmente para enxotar a preguiça, como diz o Hostiense, mas também é necessário usar de palavras por três razões. A primeira para incitar mais o desejo à devoção interior.... A segunda razão é a obrigação que a Deus temos.... Porém, não há-de haver muita detença na oração vocal.... A terceira razão é a abundância do espírito» (*Idem*, pp. 267-68). Cfr. Hárfio, *ob. cit.*, pp. LXXIII½-LXXIV.

(2) «O quarto impedimento [da meditação e contemplação] são as espécies das imagens corporais que se imprimem no coração, que com muita dificuldade se podem lançar, até que o homem chegue a estado que ouvindo seja surdo e vendo seja cego como a esposa [dos Cantares], quero dizer até que pelos exercícios esteja tão habilitado e habituado a recolher-se dentro em si, que os sentidos exteriores não usem cumpridamente de seus ofícios, por estar o homem muito ocupado e elevado nas cousas divinas.... Na verdade, a própria oração é quando o homem não sente a si e se há com Deus passivamente» (*Idem*, pp. 275-76; veja-se também pp. 276-77). Cfr. Hárfio, *ob. cit.*, p. CLXIX.

(3) «Devoção é uma inclinação e obra de vontade, com prontidão e presteza, para obrar quanto Deus manda e quer. Mui longe vai essa devoção da que comumente entendem e falam os homens, cuidando que a devoção é uma brandura sensível do coração, umas piedosas e gostosas lágrimas.... As doçuras de Deus são mui diferentes do seu amor, dado que ordinàriamente são dele causadas, porém não são amor: chamam-se dons do Espírito Santo, que Deus comunica também a pecadores.... Se essa que dizes fosse verdadeira devoção, teriam muitos virtuosos espirituais ocasião de se desconsolar, vendo que Deus a concedia a pecadores e não a seus amigos.... E também te confesso que essa devoção [sensível] em pecadores é muitas vezes negociada pelo demónio....» (*Idem*, pp. 265-66). «Alguns homens se acham, cujo trabalho e oração para com Deus é que lhes outorgue esta graça sensível, devoção e gostos; enquanto os não têm, não se aplicam a fazer cousa boa.... Ninguém se deve ter por espiritual e santo, porque tem muitos sentimentos e deleites interiores, que ordinàriamente manda Deus aos principiantes fracos para com eles os animar a seu ser-

ções são para ele a estrada real e o índice seguro da espiritualidade autêntica. Não entra no santuário da perfeição o que não começa por se mortificar e com este sol da vida se abraçar (1). Mas progride mais ràpidamente nesse caminho, se usar de contínua «meditação das cousas eternas», enxergando «a omnipotência, grandeza, sabedoria, formosura e bondade de Deus» no livro do mundo e do homem, e exercitando-se na lição dos textos devotos, da Sagrada Escritura e da vida de Cristo (2). Notar-se-á, contudo, que «a meditação não é imaginação, nem qualquer obra do entendimento, senão profundo pensamento de cousas graves, como são as que tocam à salvação e eternidade» (3). E notar-se-á também que a meditação dos benefícios divinos e da vida e paixão de Cristo se mostra, para toda a categoria de devotos, de uma eficácia espiritual superior à de qualquer outra (4). Deve, no entanto, variar de técnica com o estado de adiantamento de cada exercitante (5) e com-

---

viço.... O verdadeiro amor está escondido no fundo das virtudes e mostra-se não nas consolações, senão nas adversidades...., pelo que necessariamente se há-de mortificar a afeição dos gostos e doçura de Deus» (*Idem*, pp. 236-380). Cfr. Hárfio, *ob. cit.*, pp. CLVII^{v}-CLVIII.

(1) Cf. *ob. cit.*, pp. 209-214.—O primeiro título da terceira parte, dividido em vinte capítulos, é inteiramente dedicado à mortificação e suas formas.

(2) *Idem*, pp. 260-61.

(3) *Idem*, p. 260. — O tópico mostra, corroborando aliás a lição geral do *Desengano de Perdidos*, que D. Gaspar se apartava do sistema da meditação imaginativa, divulgado pela *Vita Christi* e reformado por Santo Inácio de Loiola.

(4) Cfr. *ob. cit.*, pp. 257, 261-64 e 318-20. — O Arcebispo de Goa não pretende significar com isto que as imagens da Humanidade do Senhor sejam compatíveis com a contemplação perfeita, mas tão só que devem ser usadas nos intervalos desta ou como estimulantes do amor unitivo. Vid. *Desengano de Perdidos*, p. 276.

(5) A «meditação da Sagrada Paixão de Cristo» pode ser feita tendo em atenção a obra, o modo ou a causa. «A obra são os desprezos, desonras e tormentos que o Senhor padeceu, para nos compadecermos dele: e este grau mais convém aos activos e principiantes. O modo é considerar as virtudes que o Senhor mostrou na paixão, humildade, paciência, mansidão e toda perfeição de virtudes. Esta meditação .... pertence aos aproveitantes, cujo exercício é imitar as virtudes e vida de Cristo. A causa é a imensa caridade pela qual o Senhor se pôs a todos tormentos e morte cruel. Esta meditação.... pertence aos perfeitos, cujo exercício é meditar no incompreensível amor que o Senhor nos mostrou em sua Paixão, para lhe pagarmos no mesmo amor» (*Idem*, p. 264). Cfr. Hárfio, *ob. cit.*, p. CLXII.

pletar-se, por outro lado, com a prática das aspirações. Esta prática é da maior utilidade para se alcançarem as virtudes morais e se subir da vida activa à contemplativa (1). O exercício do amor unitivo tem nela o meio por excelência; e não só isso: um meio comum aos próprios principiantes (2).

O pensamento de D. Gaspar de Leão caracteriza-se por uma notável pobreza de originalidade, quer o consideremos como doutrina, quer como arquitectura ou expressão. Reproduz, com raras excepções, a exposição de Hárfio, apresentando-a umas vezes em resumos fiéis, e outras em versões literais ou parafrásticas (3). Mesmo quando faz referência a autores diferentes ou se serve da forma dialogada (4), é ainda Hárfio quem o guia e lhe fornece a frase. Assim mesmo, não deixa de nos patentear uma maneira de viver e compreender o fenómeno religioso, que, pelas funções do tratadista na Corte e no episcopado, deve ter repercutido na sensibilidade religiosa de círculos mais ou menos vastos. Das suas ideias compartilhavam, possìvelmente, os franciscanos recolectos da Madre de Deus (5) e alguns membros do cabido e cúria diocesanos de Goa.

---

(1) *Idem*, pp. 254 e 256. — «O exercício das aspirações é o principal instrumento da vida espiritual; .... logo do princípio da vida activa comece o devoto a exercitar-se nele, porque com maior facilidade se poderá mortificar, alcançar as virtudes e mais cedo chegar à vida contemplativa» (*idem*, p. 259).

(2) *Idem*, pp. 303-306.

(3) A dívida de Leão a Hárfio vem confessada no *Desengano de Perdidos* (p. 18), embora em termos que nos poderiam levar a supô-la menor do que na realidade é. Para o equívoco, poderiam contribuir as chamadas no texto ou à margem a Henrique Hárfio e ao seu *Directorium Aureum Contemplativorum*. O Prof. Eugénio Asencio sublinhou já, na introdução ao *Desengano de Perdidos*, que «con leves aditamentos el tratado místico integro se reduce a una refundición, ya pedísecua, ya retocada de la doctrina de Herp» (p. XCIV). Num artigo a publicar pròximamente, faremos, por um lado, a descriminação entre o que, literal ou ideològicamente, é de Leão ou das fontes de que se serviu, na terceira parte do livro, e, por outro, a especificação dos pontos em que se afastou da doutrina de Hárfio. Ver-se-á então que a dívida a S. Boaventura não encontra apoio literal ou ideológico apreciável e que a dívida ao Pseudo-Dinis, a Hugo de Balma, Henrique Suso e ao Pseudo-Taulero é de carácter muito secundário.

(4) É o caso, por exemplo, dos capítulos 25.º, 31.º, 35.º e 39.º da 3.ª parte.

(5) Cfr. Prof. Eugénio Asencio, introdução ao *Desengano de Perdidos*, pp. LII-LVI.

As concepções de Tavares e Leão eram património comum a outros guias da espiritualidade quinhentista. Nomearemos, entre todos, Fr. Francisco da Porciúncula e o Dr. Francisco de Monzón (1).

Monzón, como vimos, era muito da amizade de Sousa Tavares e gozava de certo crédito junto dos círculos erasmistas. Mas o alcance destes factores não deve ser exagerado, pois estava também nas boas graças dos círculos inquisitoriais (2). Marcel Bataillon viu no seu *Espejo del Principe Cristiano* vestígios de erasmismo (3). Não excluímos a hipótese, mas quer-nos parecer que se trata antes de sugestão dos místicos do Norte (4). O autor alimentava íntimas simpatias pela alta espiritualidade, como resulta da dedicatória do *Norte de Idiotas*. Tinha para si que «todas personas, aun que no tengan lección de libros, se podran ejercitar en todos los ejercicios de la vida espiritual» (5).

---

(1) A exposição do pensamento de Porciúncula e da relação de Tavares com os iluminados será feita no capítulo seguinte.

(2) Vid. *supra*, pp. 235, nt. 5; AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1560 a 1576*, (n.º 106), fls. 239v-403.— Monzón nasceu em Madrid e leccionou teologia em Alcalá, vindo para Portugal em 1535 a convite de D. João III (*Espejo del Principe Cristiano*, p. LXIIIv). Regeu na Universidade, em Lisboa, a cátedra de Prima de Teologia (L. Ferreira, *Notícias Cronológicas*, p.te 1.ª, pp. 422 e 494; p.te 2.ª, vol. 1.º, p. 29), e em Coimbra, as de Véspera e Sagrada Escritura (*Idem*, p.te 2.ª, vol. 1.º, p. 30, e vol. 2.º, p. 167; Prof. M. Brandão, *Documentos de D. João III*, vol. 2.º, pp. 109 e 178). Da sua bibliografia, descrita por S. Viterbo (*A Literatura Espanhola em Portugal*, pp. 332-37), destacamos o *Espejo del Principe Cristiano*, dedicado a D. João III, e o já citado *Norte de Idiotas*.

(3) Bataillon, *Erasmo*, vol. 1.º, pp. 232-33.— Parece de admitir que Monzón conheceu, realmente, os *Adágios*. Mas não havendo qualquer indício de conhecimento da *Institutio Principis Christiani*, não será exagerado dizer da sua obra que «pertence de pleno direito à literatura moral inspirada pelo erasmismo»? A hostilidade ao romance de cavalaria podia derivar simplesmente da influência dos místicos do Norte, cuja pedagogia espiritual repugnava ao sentido daquela literatura. O próprio espírito da Contra-Reforma, como se poderá verificar pela consulta dos índices expurgatórios, era-lhes também hostil.

(4) A hipótese tem por si o próprio facto da nomeação frequente de Sócrates e Platão ao longo do *Principe Cristiano*. Cfr. além dos prólogos, pp. LXIv, LXII, etc.

(5) *Norte de Idiotas*, p. 3v.—E pouco adiante acrescenta: «....todas personas, de cualquier condición y estado que sean, por más simples y sin letras que sean, [*podran ejercitarlo*], sin que nadie tenga justa excusa de no ejercitarse, diciendo que

Por prudência e reverencial acatamento da política inquisitória, abstinha-se de expor matérias que «no convenían para estes miserables tiempos» (1). Declarou-se, porém, num livro manuscrito, para o qual se remetia (2). O seu pensamento profundo era, salvo erro, que a vida contemplativa estava ao alcance de todos e por todos devia ser procurada. A piedade formal e vocalista, dirigida às imagens e não a Deus, incapaz de ler nas figuras a vida dos santos e na vida dos santos as maravilhas divinas, não o satisfazia de maneira nenhuma. Queria que os fieis subissem mais alto, à oração perfeita, à suprema contemplação (3). Na própria Paixão de Cristo, salienta mais o seu lado teológico que o lado sensível e humano (4).

* * *

O movimento pietista português não se caracteriza, como acabamos de ver, por uma forte originalidade de ideias ou de critérios. Depende de influências estrangeiras mesmo nos pensadores mais representativos. A sua doutrina formou-se gradualmente, sob o signo do Pseudo-Taulero, de Hárfio, Savonarola, Ossuna, Serafino de Fermo e outros renovadores da espiritualidade cristã, e perderia uma parte do

---

no tiene ciencia y letras para saber hacer los ejercicios de la vida contemplativa» (*idem*, p. 5v).

(1) *Idem*, p. 4.

(2) «.... lo declaramos en el tratado de los principiantes, que es uno de los diez que hemos escrito de la vida espiritual, los cuales, por la miseria de los tiempos peligrosos, no salen ahora a luz» (*Avisos Espirituales*, prólogo).

(3) As imagens devem ser veneradas à maneira de livros que ensinam a lição de Cristo, da Virgem e dos Santos. «Este género de lección en las imágenes es tan conveniente como la de los libros, y en la una tan bien como en la otra se puede fundar la escuela espiritual que S. Bernardo intituló de Claustrales. Y por este primer grado se puede subir al segundo de la divina meditación, y de allí al de la oración perfecta, hasta llegar al supremo de la contemplación» (*Norte de Idiotas*, pp. 5-5v). A oração ideal é aquela que se faz «sin hablar palabra ni menear los lábios» e que produz movimentos interiores de lágrimas e alegria, suspiros e levantamentos da alma ao céu, temor e tranquilidade, num inteiro alheamento das coisas exteriores. Assim o deixa ver na figuração da p. 6.

(4) *Norte de Idiotas*, pp. 19v-21v.

sentido fora do quadro peninsular e europeu em que se insere. Os temas e orientações de base que nela se manifestam, especialmente a oração mental, a fé-confiança, a comunhão frequente, a extensão da piedade interiorista ao laicado, pertencem de pleno direito a esse quadro. Seria, porém, exagero julgá-lo uma macaqueação de modelos estranhos, rasteira e falha de consciência da problemática particular da conjuntura político-religiosa nacional. É digno de nota que a espiritualidade valdesiana tivesse tido um eco quase imperceptível no pietismo lusíada e que a principal influência do elemento erasmista se tenha exercido através do ambiente que este ajudou a criar entre as camadas intelectuais e espirituais das nações ibéricas. A preocupação da reforma mental e moral da Igreja e da cristandade, que constitui talvez o acento tónico dos ensinamentos de Erasmo, ocupa um lugar secundário na doutrinação pietista; não é, pelo menos, uma expressão constante ou militante do apostolado pessoal e literário dos seus adeptos. E a referência do irenismo italiano ao problema protestante, implícita ou pressuposta nas inquietações dos nossos pietistas, não é contudo o objectivo imediato da sua actuação.

Os irenistas, pela sinceridade e feição militante das convicções, viram-se algumas vezes acusados de cripto-luteranos. Mas a acusação carecia de fundamento — e só por uma visão mesquinha da dialéctica da história foi possível mantê-la. As directrizes e fórmulas que adoptaram evitam sistemàticamente quanto as poderia aparentar com os ideais de Lutero e até com os de Erasmo ou, mesmo, de Valdés. A análise mostra-as, aliás, em perfeita correspondência com os apelos da ortodoxia e permite concluir que os seus autores não queriam senão criar condições para vencer por dentro, ou melhor, para tornar desnecessária a reforma luterana. Escrevendo ou convivendo, entregavam-se de alma e coração a duas tarefas: dar ao comum dos fiéis um tonus espiritual, uma consciência evangélica, que os arrancasse à mediocridade religiosa, e polir os costumes e concepções assim do clero como do laicado. E desse modo, o seu apostolado tendia a integrar-se no ambiente espiritual resultante das decisões tridentinas de 1546 e 1547, em que a tese erasmiana da pacificação ou concordância religiosa da cristandade deixou de ter um lugar e em que os debates entre católicos passaram a gravitar em torno dos métodos e tácticas mais eficazes para defender os fiéis da erosão protestante.

A mensagem pietista continua no nosso país a tradição do espiritualismo moderno, com seus laivos erasmianos, e vinca com a maior insistência que a batalha decisiva do Protestantismo se travava no campo da piedade e dos costumes e não da doutrina ou da política. Os seus propugnadores ergueram-se intrépidamente contra a mediocridade religiosa, que é a perspectiva ideal para a acção enganadora dos falsos profetas de todos os séculos. Queriam fazer das energias espirituais do Cristianismo o elemento dinâmico do culto e da conduta dos fiéis. Os elementos materiais, cerimoniais, colocavam-nos em lugar de segundo plano (1). Daí a insistência na comunhão frequente, na oração mental, na via contemplativa, na justificação pela fé, no sentido interiorista da prática cristã. A aceitação dos conselhos afigurava-se-lhes indispensável à observância dos mandamentos — e julgavam que sem os exercícios espirituais de sobrerrogação mal se poderia adorar a Deus em espírito e em verdade, como a Escritura manda.

Este mote, glosado por Granada, Leão, Tavares e Jesus em todas as medidas, implicava a ideia de reforma da Igreja e de extensão da via interior ao laicado. Os pietistas aceitaram-na corajosamente, concedendo embora mais relevo ao segundo que ao primeiro destes elementos. A preocupação da reforma, quer do clero e dos seus métodos pastorais, quer da classe dirigente e dos leigos em geral, figura, sem dúvida, na lista das suas inquietações. É sabido que D. Fr. Bartolomeu dos Mártires lhe dispensou um interesse raras vezes igualado e que o autor do *Guia de Pecadores* não foi dos que menos a apoiaram. Francisco de Sousa Tavares olhou-a também com simpatia (2), o mesmo se podendo dizer de outros, desde Montoia a Fr. António da Paixão. Confrontando, porém, os textos e a acção dos pietistas com os textos e a acção dos erasmistas, somos levados a concluir que o tema inspirava menos cuidados

---

(1) «.... o erro em que muitos fiéis agora vivem em cuidarem que satisfazem, nem que não quer Deus de nós mais que de tomarmos e fazermos obras penais; e parando só neste penal, este hão que é toda a sua cruz ou pendença [= penitência] e que não têm mais que fazer, e que só a troco deste penal, sem nenhum alevantamento do espírito ou amor actual, lhe dá-de Deus dar aqui a graça e depois a glória» (S. Tavares, *Livro de Doctrina Espiritual*, p. 73).

(2) *Livro de Doctrina Espiritual*, pp. 72-76v.

àqueles do que a estes, além de que nos primeiros tinha um alcance ideológico e polémico bastante mais limitado (1). Em contrapartida, o tópico da extensão da via interior ao laicado tem uma importância capital no seu apostolado. Não viam razão para excluir a maior parte da cristandade do caminho seguido pelos santos. Desejaram, mesmo, que as congregações religiosas se organizassem segundo o ideal da vida ambidextra. Luís de Granada pensou, incluvise, na orientação da Ordem dominicana nesse sentido (2). E a simpatia de todos pela jovem Companhia de Jesus não tem outra explicação (3).

O pietismo tem, portanto, uma significação mais vasta que os movimentos de simples intensificação da prática cristã ou de apostolado dos exercícios de sobrerrogação. Encaminha-se não só para a elevação do culto ao plano da vivência em profundidade, mas também para a inserção da vivência religiosa no campo da vida quotidiana. O seu norte é um ideal de vida ambidextra que desenvolve as tendências de Hárfio e Lanspérgio e aplica ao laicado o critério orientador dos institutos regulares modernos, nomeadamente dos Cónegos de S. João Evangelista e da Companhia de Jesus (4). O maximalismo dos ascetas e místicos italo-nórdicos, confrontado com as directrizes de Erasmo e

---

(1) A posição do B. Juan de Ávila é análoga à dos nossos pietistas, como resulta dos memoriais que elaborou para o Arcebispo Guerrero, na época tridentina, publicados por Camillo M.ª Abad no t. 3.º da *Miscelânea Comillas*. Não tem, contudo, que ser relacionada com o erasmismo, pois se situa no plano tradicional do reformismo católico, cujos primeiros passos remontam já ao Concílio de Constança.

(2) Cfr. *Guia de Pecadores*, p.te 2.ª, p. 122. O cipreste representa a vida contemplativa, e a oliveira a vida activa. — É possível que a orientação de Fr. Luís se funde na de Battista de Crema, cujas dificuldades com os dominicanos se filiam na sua concepção das ordens religiosas como sociedades de clérigos regulares, pelo menos de institutos de vida ambidextra.

(3) O afecto de Granada, Montoia, Diogo de Paiva de Andrade e F. Francisco de Vila Franca pela Companhia já foi posto em relevo por F. Rodrigues (*História da Companhia*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 188-90, 299-300, 370; vol. 2.º, p. 614); e é um facto que alguns destes receberam os exercícios da Santo Inácio (I. Iparraguirre, *ob. cit.*, vol. 1.º, pp. 290 e 296).

(4) Dagens, *Bérulle*, t. 1.º, pp. 80-84.

Valdés, serve assim de apoio a uma espiritualidade que pretende estar à altura da sociedade laica do século XVI.

A táctica dos pietistas, se tal se pode dizer, consistiu em não fechar os olhos a realidades por demais evidentes, nem reagir contra elas por cega oposição à Igreja oficial, como alguns erasmistas. Por esse lado, o pietismo foi a expressão mais intelectual e mais dinâmica da corrente de sentimento religioso gerada em Portugal pela ânsia de reforma aliada à firmeza de adesão à Igreja católica.

O ILUMINISMO E SUAS MANIFESTAÇÕES

O iluminismo é uma corrente de sentimento religioso tìpicamente popular. Nasceu da ânsia perfectista que perpassou nalguns sectores da vida lusitana nos três primeiros quartéis do século XVI. Representa entre a gente simples do povo uma tendência análoga à dos reformadores congreganistas, dos intelectuais erasmianos e dos espirituais pietistas entre as outras camadas da população. O seu movimento no nosso país é, contudo, pràticamente desconhecido. A comunidade religiosa e cultural da Península nesta época permitia concluir *a priori* pela sua existência entre nós, mas não mais do que isso. Graças, porém, à luz de documentos trabalhosamente descobertos, torna-se possível agora tentar o esboço da sua origem, progresso e rasgos fundamentais. E uma coisa parece certa desde já: é que o iluminismo português se formou e definiu à ilharga das sugestões de Espanha e da espiritualidade de Portugal.

O fenómeno iluminista espanhol está ainda mal estudado na sua projecção e nos seus princípios (1). Sabe-se, no entanto, que brotou do mesmo impulso que a «reforma» de Cisneros e a «revolução» erasmiana (2), e que se desenvolveu em conexão com o anseio de perfeição

---

(1) A nossa exposição sobre este ponto baseia-se na consulta dos principais textos impressos dos iluminados e das seguintes obras: Menendez y Pelayo, *Heterodoxos,* vol. 5.º, pp. 210-15; E. Colunga, *Los Alumbrados Españoles;* Bernardin Llorca, *Sobre el espiritu de los alumbrados,* EE, t. 12.º, pp. 383-404, e *Los alumbrados españoles em los siglos XVI y XVII,* RF, t. 105.º, pp. 324-42 e 467-85; F. de Ros, *François d'Osuna,* pp. 69-105; M. Bataillon, *Erasmo,* vol. 1.º, pp. 194-222 e 240-47; Beltrán de Heredia, *El edicto contra los alumbrados del reino de Toledo,* RET, t. 10.º, pp. 105-30; A. Selke de Sánchez, *Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados,* BH, t. 54.º, pp. 125-52; D. de Santa Teresa, *Juan de Valdés,* pp. 12-45.

(2) Não queremos dizer que o iluminismo seja uma versão ou braço popular da «reforma» de Cisneros e da «revolução» erasmiana, mas tão só que está na linha

e de vida interior propagado pelos espirituais da época. Se bem que situando-se no plano ascético-místico tradicional, os franciscanos do ramo observante não deixaram de contribuir para a definição dos ideais iluminísticos com noções como as de recolhimento, deixamento e união sem meio. Todavia, o iluminismo não prolonga a tendência medieval, em particular a do tempo da mendicância, para organizar congregações de leigos em conjunção com os conventos e as associações ou dissidências regulares, e muito menos para constituir grupos de frades ou freiras sem regra, como os begardos, as beguinas e os «fraticelli». O seu espírito parece-nos antes em correspondência com os Oratórios de S. Jerónimo e do Divino Amor, o círculo Justiniani, os colégios de Mestre Ávila, as confrarias de piedade e penitência constituídas em diversos lugares no século XV, e, de um modo geral, com os grupos laicos chefiados por espirituais mal avindos com a piedade popular, descrentes do poder eclesiástico e animados de um sentimento forte de protesto e de renovação cristã.

A expansão do iluminismo, limitada aliás à província de Toledo, fez-se principalmente através dos círculos de «beatas», embora não lhe faltassem fiéis nas hostes aristocráticas. Há indícios, também, de inte-

---

da mesma atitude de espírito, como reacção a uma crise de consciência religiosa e como expressão de uma realidade sociológica espanhola. É uma resposta ao duplo problema da relacionação pessoal da alma com Deus e da restauração do Cristianismo na vida — um problema implantado na sociedade espanhola desde os fins do século XV e a que os espirituais procuraram fazer face com elementos doutrinários pedidos à «devotio moderna», à mística do Norte e aos mestres franciscanos. A teoria de A. Selke de Sánchez, que enlaça o iluminismo primitivo com a teologia luterana, não toma bastante em conta os doutrinas espirituais de Wiclef, nem as teses do espiritualismo popular medieval, nem os ensinamentos e subentendidos dos místicos do Norte e de Itália, nem, finalmente, a lição do franciscanismo espanhol; e esquece, por outro lado, que o movimento de interiorização da prática religiosa é anterior ao reformador alemão. Aquelas fontes contêm subsídios importantes para suscitar o espírito de protesto e de renovação cristã, a exaltação da Graça e da Fé, o abatimento das forças humanas, o princípio de que está no interior e não nas cerimónias e observâncias externas a verdadeira doutrina da salvação. E essas directrizes quadravam perfeitamente à aspiração de superar a espiritualidade corrente, colada, por assim dizer, à alma de largas camadas de um povo que trazia a ortodoxia nas próprias veias.

resse por ele entre os judeus conversos. A massa dos seus adeptos era constituída por leigos, e as mulheres desempenhavam frequentemente o papel de chefes e conselheiros espirituais. A sua espiritualidade, como a sua própria organização à margem das pessoas e instituições eclesiásticas, acusa uma descrença, pelo menos prática, da direcção dos homens da Igreja e da piedade que eles ensinavam. É de facto um traço comum às várias correntes iluminísticas, a sua situação em grupos herméticos e fora da dependência hierárquica, nem mesmo em matéria de doutrina e práticas de piedade. O mestre espiritual tinha nestas grupos uma importância de primeiro plano, sendo ele por via de regra quem explanava, ao sabor da inspiração pessoal, a Sagrada Escritura e a arte de servir a Deus.

Os iluminados desestimavam o formalismo religioso, com a sua profusão de ritos e de observâncias exteriores. As preces vocais, o cerimonial litúrgico, as penitências e mortificações da carne, as graças e indulgências pontifícias, não os entusiasmavam. Alguns, como Alcaraz (1), opunham-se, mesmo, a toda a forma exterior de devoção e concebiam a oração como uma relação directa da alma com Deus. Geralmente, confiavam até ao excesso na eficácia da via interna e no poder do «lume divino» para alimentar o conhecimento e dirigir a conduta. A oração mental e as técnicas de sobrerrogação gozavam de grande favor entre eles, embora nem todos as entendessem de igual modo. Nuns, faziam-se acompanhar de uma gama bastante rica de fenómenos pseudo-místicos: tal era o caso de Francisca Hernández, Fr. Juan de Olmillos, os Cazala, etc. (2); noutros, ligavam-se a uma espiritualidade a que poderemos chamar da justificação pela fé. Era unânime, porém, a ideia de que a oração deve ser pura, desinteressada, movida pelo amor de Deus sem mistura de referências humanas. Os Cazalas, mais afins de Erasmo e com inquietações reformistas de certa intensidade,

---

(1) Cfr. Heredia, *El edicto contra los alumbrados*, props. 7, 13-20, 24, 27, 28 e 42, e pp. 125-28.

(2) O testemunho de Fr. Francisco de Ossuna (Vid. Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna*, pp. 70-75) não deixa dúvida de que havia entre os franciscanos dados à prática do recolhimento um apreço exagerado pelas doçuras sensíveis e pelas graças de oração.

associavam activamente a frequência da comunhão às práticas do espírito.

O fio doutrinário do iluminismo é difícil de deslindar. O édito inquisitorial de 1525 (1) não contém senão fragmentos de ideias, coligidos aqui e ali, sem lógica nem ligação que os insira numa unidade orgânica. Parece, no entanto, que não há lugar para se falar num sistema iluminista. Cada grupo imprimia acentuações e conceituações bastante particulares ao fundo de tendências comuns. Por volta de 1523, com as primeiras diligências do Santo Ofício, cessaram, inclusive, os contactos e colaborações inter-grupais anteriormente existentes. Os recolhidos procuraram, desde então, vincar a sua autonomia de doutrina e acção em face dos deixados. E estes, por sua vez, tiveram o cuidado de notar que não aprovavam o pendor pseudo-místico dos que seguiam o magistério dos Cazala, Fr. Juan de Olmillos, Fr. Cristobal de Tendilla, Pedro de Rueda e outros que tais.

A influência do espiritualismo franciscano e dominicano e da «devotio moderna» na formação do iluminismo sobressai com maior evidência entre os recolhidos que entre os deixados. Recolhimento e deixamento eram, segundo parece, métodos de oração em concorrência nalguns conventos franciscanos antes de serem espiritualidades iluminadas de sinal diferente. A espiritualidade do recolhimento equilibrou-se bastante com as pontuações doutrinais de Fr. Francisco de Ossuna e Fr. Bernardino de Laredo (2), tomando uma consciência mais explícita das relações da ascética com a mística e do lado eclesial da prática religiosa. Ainda assim, conservou a marca de um iluminismo difuso tanto na propensão para as visões e outras singularidades místicas, como no excesso de interioridade e de impropriedade na relação da alma com Deus. Isto, sem esquecer o interesse pela reforma da Igreja e a preferência pelo culto privado. É pelo menos a impressão que nos dei-

---

(1) O respectivo texto, segundo o apógrafo seiscentista de Madride, foi publicado por Beltrán de Heredia, *loc. cit.*, pp. 108-19.

(2) Sobre o pensamento de Ossuna e Laredo com relação a estes tópicos, cfr.- F. de Ros, *François d'Osuna*, pp. 312-16, 321-39 e 444-76; *Bernardin de Laredo*, pp. 224--32 e 236-44. — Ros, neste ponto, parece-nos aliás forçar um pouco o pensamento dos seus biografados, especialmente o de Ossuna, no sentido do equilíbrio doutrinal.

xam as declarações de Maria Cazala no respectivo processo inquisitorial.

De tipo diverso é a espiritualidade dos deixados, principalmente na forma que Alcaraz lhe deu e que chegou a influenciar Juan de Valdés (1). Os partidários do «abandono» viam com a maior reserva a vivência espectacular das coisas de Deus. Os arroubos, êxtases, visões e revelações, assim como os actos de taumaturgia, tornavam-se suspeitos, aos seus olhos, de trama diabólico. A própria postura dos recolhidos nas igrejas — sentados, recostados, de pálpebras caídas, fora de todo o acordo à realidade ambiente — lhes merecia reparo por falha de discreção. Pode ser que ande nisto algum eco dos ensinamentos de S. Vicente Ferrer (2), mas o que anda sobretudo é uma concepção que desloca das práticas sobrerrogatórias e das graças de oração para a simples receptividade à vontade divina o eixo da vida espiritual. A perfeita oração é, deste modo, o abandono ou recolhimento passivo, que dispõe a alma para que Deus infunda nela o que ela por si mesma é incapaz de conseguir: um amor digno de Deus.

A doutrina do deixamento tem colorações especiais em Pedro Ruiz de Alcaraz. O chefe espiritual de Escalona parece ter professado um estilo de piedade cuja essência reside na ideia de que a alma deve abandonar-se ao amor de Deus, para que Deus actue nela e nela produza obras boas, pois nenhuma das chamadas boas obras tem valor se não for um dom de Deus (3). Não se trata aqui de um quietismo cego, como o que corta as comunicações entre a perfeição e as virtudes morais; trata-se antes de uma confiança quase visceral na eficácia da divina misericórdia (4). Deixar-se a Deus é o ideal supremo da espiritualidade,

---

(1) D. de Santa Teresa, *ob. cit.*, pp. 233-36.

(2) Cfr. o *Tratado de la Vida Espiritual*, cap. XIV e XV, in *Biografia y Escritos de San Vicente Ferrer*, B.A.C., pp. 514-22.

(3) «Alcaraz decía que todas nuestras obras buenas procedían de Dios y que el hombre no podía hacer nada por sí, mas sujetarse a Dios y conocerse por no nada, y que este conocimiento también lo daba Dios y que todo don bueno venía del Padre de las lumbres» (Declarações de N. Embid, apud Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz*, RABM, t. 7.º, p. 10).

(4) A. Selke de Sánchez (*ob. cit.*, pp. 146-51) aproximou a doutrina de Alcaraz da de Lutero. Parece-nos, contudo, ainda não entrando em linha de conta com o

porque deixar-se a Deus é deixar-se ao amor de Deus, que o mesmo é dizer à graça e acção de Deus em nós. Quem se abandona ao amor de Deus (1), torna-se pràticamente impecável (2): o amor traz consigo as obras de amor e dirige a alma pelos caminhos da vida cristã (3). A valoração, até ao excesso, da acção de Deus é o contraponto da viva consciência que em Alcaraz se manifesta da impotência do homem.

Os iluminados foram arguidos de seguirem o indiferentismo moral que se atribui a certas seitas da Idade Média. Um ou outro desvio, como no caso de Francisca Hernández, não nos autoriza porém a dizer que a sua doutrina fizesse tábua raza dos mandamentos. E sabe-se que tanto Alcaraz como Fr. Juan Cazala e Fr. Francisco Ortiz acentuavam nìtidamente a exigência ascética implicada pela via da perfeição.

A transfusão do iluminismo espanhol na devoção portuguesa resulta *a priori,* como dissemos, da comunidade religiosa e cultural da Península no século XVI. Mas o apriorismo é reforçado pela circunstância de um número considerável de observantes de Castela e Leão ter participado na organização das províncias capuchas da Piedade e da Arrábida (4). E que entre eles vinham alguns tocados pela teoria do recolhimento, senão até pela do abandono, mas entendido este como técnica

---

facto de em Alcaraz ser uma espiritualidade o que em Lutero é uma teologia, que as suas ideias se explicam melhor pelas sugestões de Eckhart e dos espiritualistas medievais a que nos referimos nos capítulos 1.º e 7.º deste tomo, do que pelas teses do reformador alemão.

(1) «Entonces [según Alcaraz] se usaba mejor de la libertad del albedrio cuando se sujetava a Dios, pues sin el no podia bien escoger....» (Declarações de Nicolás Embid, apud Serrano y Sanz, *Pedro Ruiz de Alcaraz,* t. 7.º, p. 10).

(2) «El dejamiento al amor de Dios, que yo pretendía, era tal que a los dejados ponía en la cumbre de la perfección» (Alcaraz in *idem,* p. 127).

(3) «Si es amor de Dios, que grandes cosas obra, y si deja de obrar que no es amor de Dios, y por esto por el amor de Dios somos obligados a amar al prójimo con todas las obras de caridad que le pudiéramos hacer» (Alcaraz in *idem,* p. 11).

(4) Como se sabe, os observantes espanhóis, incluindo os da Província de los Angeles, só tarde, já no declínio do século, deram de mão à doutrina do recolhimento e a outras com ela aparentadas. Laredo, em 1538, só inclui no âmbito do iluminismo a teoria do abandono, isentando dessa pecha todas as mais. Cfr. F. de Ros, *Laredo,* pp. 64-66.

de oração e não como espiritualidade, prova-o o que adiante dizemos sobre um castelhano, Fr. Fernando não se sabe de quê. Ver-se-á, por outro lado, a propósito de Fr. Francisco da Porciúncula, que não era raro os nossos reformados praticarem nas suas excursões a Espanha processos que soam a iluminismo.

A influência espanhola foi, sem dúvida, um dos factores que determinaram o fenómeno iluminista português. Mas não foi o único e pode duvidar-se até de que tenha sido o principal. A ambiência particular criada pelo espiritualismo militante a que nos referimos nos capítulos precedentes, não teve, segundo nos parece, uma influência menos decisiva.

Os ideais espiritualistas tinham, com efeito, implicações e correlações cujo eco julgamos perceptível nos actos e palavras dos iluminados. A sua evocação pode ajudar a compreender uma doutrina que tinha certo cunho de novidade na época e que se prestava a interpretações que caíam sob a alçada do erro.

A primeira dessas implicações ou conexões, por sinal de activa ressonância erasmiana, é a doutrina do Corpo Místico de Cristo, restabelecida no *Enchiridion* e divulgada nos *Colóquios* como troncatura da filosofia cristã (1). A imagem sugere imediatamente a ideia da irmandade espiritual de todos os fiéis e da assistência divina à nossa fraqueza de membros de um corpo de que Cristo é a cabeça (2). E essa ideia relaciona-se, por uma e outra face, com o dogma da comunhão dos santos e com a presença reconfortante de Deus nas almas pela graça. Este último tópico, no seu duplo aspecto de presença de Deus na alma e da

---

(1) A doutrina do Corpo Místico, professada geralmente pelos místicos do Norte, é o substracto teológico do pensamento místico do Mestre Eckhart; no fim da Idade Média, estava porém bastante obliterada, segundo Emile Mersch, S. J., *Le Corps Mystique du Christ*, vol. 1.º, pp. 143, 146 e 159-61. A novidade de Erasmo consistiu principalmente em reavivá-la e pô-la no centro da visão cristã do mundo.

(2) Cfr. *Enchiridion*, pp. 121, 124-25, 325, 368-69, etc.; *Coloquia*, passim; *Preparación y aparejo para bien morir*, fls. 23v-24. A doutrina foi retida por Alejo Venegas, em 1537, na sua *Agonia del Transito de la Muerte* (pp. 118-19, 234 e 236), por Juan de Ávila (*Obras*, vol. 2.º, pp. 630-33 e 800-817), Fr. Diego Ximenez Arias (*Enchiridion*, pp. 18-19), e outros.

alma a Deus, foi um dos temas preferidos dos pietistas, como já tivemos ocasião de ver (1). Os teóricos do recolhimento debateram-no também largamente; e a tese da comunhão frequente está com ele em íntima ligação.

A tese da comunhão frequente, comum a todo o espiritualismo moderno, é a segunda das implicações ou correlações acima nomeadas (2). Aparece no Pseudo-Taulero (3), em S. Vicente Ferrer (4), Savonarola (5),

---

(1) Não é fora de propósito juntar aqui dois textos significativos da Companhia de Jesus. Os perfeitos — dizia Santo Inácio — «por la asidua contemplación y iluminación del entendimiento, meditan y contemplan más ser Dios Nuestro Señor en cada criatura según su propia esencia, presencia e potencia» (MHSJ — *Monumenta Ignatiana, Exercitia Espiritualia,* p. 266). E em carta dirigida ao P.e António Brandão acrescentava: «.... se pueden ejercitar [os estudantes da Companhia] en buscar la presencia de Nuestro Señor en todas las cosas.... y en todo lo que hiciéremos, pues es verdad que está sua divina Majestad por presencia, potencia y esencia em todas las cosas» (*Idem, Eppistolae*, t. 3.º, p. 510).

(2) A prática da comunhão frequente era pouco comum e até mal vista entre os fiéis, em quase toda a Europa, nesta época (Pio Paschini, *Noterelle Eucaristiche,* pp. 13-14; Tacchi Venturi, *ob. cit.,* vol. 1.º, p.te 1.ª, pp. 253-59 e 278-80; François Vernet, DS, s. v. *Communion Frequente,* t. 2.º, p.te 1.ª, cols. 1260-64). Buonsignore Cacciaguerra escrevia a Francisco de Arezzo: «Certo siamo venuti a tale, che il confessarsi e comunicarsi spesso, si ha piú presto per male, che perbene, negli occhi dico dei mondani e d'alcuni spirituali, che hanno saputo dire: Che tante confessioni e comunioni?» (cit. de G. Marangoni, *Vita del servo di Dio il P. Buonsignore Cacciaguerra,* Roma, 1712, p. 74). Santo Inácio de Loiola, segundo refere o P.e Luis Gonçalves da Câmara (MHSJ — *Monumenta Ignatiana, Scripta*, p. 71), com dificuldade conseguia em Alcalá ser admitido à comunhão semanal. A reacção era ainda notável em Barcelona em 1546 (MHSJ — *Epistolae Mixtae,* t. 1.º, pp. 279-80) e mais tarde em Lisboa (Vid. *Nota XXVI,* al. D, n.º 1). Nos meios inquisitoriais portugueses, as reservas contra a comunhão frequente perduraram até ao fim do terceiro quartel do século XVI.

(3) *Instituciones Divinas,* pp. 45 e 285-94.

(4) Antonio Teoli, *Storia della vita e del culto di San Vicenzo Ferreiro,* Roma, 1826, pp. 410-11.

(5) Cfr. as «Regole conveniente da orare nel tempo della tribulazione», in *Molti Devotissimi Trattati,* p. 98; e a *Epistola della frequente comunione,* cit. por Quietif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum,* t. 1.º, p. 887. — A orientação vem igualmente expressa na *Doctrina* apensa à edição lisboeta do *Tratado de la Oración* de S. Pedro de Alcântara: «Comulgad a menudo con toda devoción» (p. Aa 4).

Buonsignore Cacciaguerra (1), Battista de Crema (2), Catarina de Génova (3), Serafino de Fermo (4) e, em geral, em todos os mestres do pietismo (5). Francisco de Ossuna foi um dos seus campiões. No *Gracioso Convite,* com cinco edições entre 1530 e 1554, recomenda às almas devotas a frequência semanal do Sacramento eucarístico e advoga até a sua frequência diária, explanando capítulo atrás de capítulo os fundamentos da tese (6). Fr. Bernardino de Laredo segue a sua orientação (7). O B. Juan de Ávila foi um dos maiores apóstolos da doutrina desde 1537 (8). Luís de Granada, antecipado na sua ordem por Fr. António de la Peña (9), sustentava-a desde 1554 pelo menos (10). Santo Inácio

---

(1) Foi um dos promotores das congregações de clérigos reformados na Itália. Na dedicatória do *Trattato della Communione,* classifica a frequência do Sacramento eucarístico de «principale e singular mezzo di acquistare le perfezione christiana». Cfr. Ponnelle et Bordet, *Saint Philippe de Neri,* pp. 133-40, 197 e 540.

(2) Cfr. O. Premoli, *Storia dei Barnabiti,* p. 468.

(3) Pio Paschini, *Tre ricerche,* pp. 13-14.

(4) *Tratados de Vida Espiritual — De la Discreción,* pp. 167-71.

(5) Para a escola italiana dos Oratórios do Divino Amor, de S. Caetano Thiene, S. Filipe de Neri, etc., cfr. Pourrat, *ob. cit.,* vol. 3.º, p. 391; P. Paschini, *S. Caetano Thiene,* pp. 12 e 17, e *Tre ricerche,* pp. 14-17; Ponnelle et Bordet, *ob. cit.,* pp. 539-43. Os primeiros reformadores italianos não se atreveram a advogar a doutrina da comunhão frequente. Foram os teatinos, os barnabitas, os capuchos e os jesuítas que lhe deram impulso e a divulgaram, apesar das resistências e suspeitas com que era recebida. Cfr. T. Venturi, *Storia della Compagnia de Gesù,* vol. 1.º, pp. 260-90.

(6) Cfr. Ros, *Ossuna,* pp. 196-233. — Existe na BNL um esemplar do *Convite,* da edição de 1537, que pertenceu à Cartuxa de Évora, e outro da de 1543. Da primeira edição, houve outro exemplar no Colégio de S. João Evangelista, em Coimbra.

(7) Cfr. Ros, *Laredo,* pp. 156-59.

(8) *Obras,* vol. 1.º, pp. 277-83, 286, 661; vol. 2.º, pp. 738-41, 817-932 e 1371 (cfr. o estudo preliminar de Sala Balust, no vol. 1.º, p. 96 e nt. 2); *Memorial 2.º para Trento,* MC, t. 3.º, p. 64.

(9) *Vida y Milagres de Santa Catarina de Sena,* pp. LXXI*v*-LXXIII. Cfr. Santa Catarina de Sena, *El Dialogo,* pp. 305, 398 e 483-85. — Além de Peña, outros dominicanos emparceiraram entre os apóstolos da comunhão frequente. Tal é o caso de Diego Deza e de Juan Torquemada. A seu lado, pode colocar-se S. Tomás de Vila Nova, dos Eremitas de Santo Agostinho. Cfr. Julián Zarco Cuevas, *España y la Comunión frequente,* in Ciudad de Dios, vol. 87.º, 1911, pp. 128-34 e 251-55.

(10) Cfr. *Meditaciones para antes y después de la comunión,* apud *Confessión de un pecador penitente* do Dr. Constantino (1554); o tratado apenso à edição do *Con-*

recebeu-a, o mais tarde, em 1543 (1). E desde 1540, os nossos prelos começaram a imprimir livros em que ela é activamente preconizada (2). Os próprios erasmianos não lhe eram posssìvelmente infensos (3).

A última das implicações ou correlações que desejávamos salientar, é a que se refere à memória da Humanidade de Cristo nas formas unitivas da vida espiritual. A questão prende-se directamente com as teorias de Taulero, Hárfio, S. Boaventura, Luís de Blois, Serafino de Fermo e vários outros sobre a contemplação da essência divina sem figuras nem imagens, teorias retomadas entre nós por Luís de Granada, Tomé de Jesus, Sousa Tavares, D. Gaspar de Leão e, de certo modo, pelo próprio Fr. Bartolomeu dos Mártires. Mas não se resume nisso. Ela é, por assim dizer, a pedra de toque de duas tradições espirituais divergentes e está, ao mesmo tempo, no ponto de arranque da piedade moderna.

A piedade antiga, com Santo Agostinho no seu cimo, fez a interiorização de Deus; deixou, porém, à Idade Média a tarefa de interiorizar a vida de Cristo. Foi sobretudo a partir de S. Bernardo que a vida do Senhor veio para o primeiro plano da alta devoção, tornando-se não só o modelo, mas o princípio activo da transformação espiritual do homem (4). O Doutor de Cister não desprezou, contudo, a tradição clássica. Valeu-lhe a distinção entre a Humanidade e a Divindade de Jesus — uma, principal objecto da consideração, convindo especialmente

---

temptus Mundi, de Évora (1555); *Memorial de la vida cristiana,* vol. 1.º, p. 112v-15 e 130-42; *Guia de Pecadores,* p.te 1.ª, p. 17v; p.te 2.ª, pp. 278-78v e 285-88v. — O seu confrade Fr. Domingos de Valtanás publicou em 1558 uma *Apologia de la frequentación de la sacrossanta Eucaristia* (cf. A. Huerga, in *La Vida Sobrenatural,* t. 55.º, pp. 182-93.

(1) Cfr. G. Celli, *Per la storia dello comunione frequente,* in Civiltá Cattolica, t. 2.º, 1910, pp. 445-59. — Entre os jesuítas que se distinguiram no apostolado da comunhão frequente, destacam-se o português Manuel Gomes de Montemor (MHSJ — *Ep. Mixtae,* t. 5.º, pp. 395-400) e o espanhol Gaspar Loarte, cujos escritos eram bem conhecidos em Portugal (Vid. T. Venturi, *ob. cit.,* vol. 1.º, p.te 1.ª, pp. 262, 268, 272 e 284; e, no fim, a *Nota XXXII,* n.º 6).

(2) V., no fim, a *Nota XXIV.*

(3) Cfr. Erasmo, *De praeparatio ad mortem,* cols. 1306B e 1317B.

(4) Cfr. P. Rousselot, *Christus — Manuel d'Histoire des Religions,* Paris, 1934, pp. 1152-53; H. Pourrat, *La Spiritualité Chrétienne,* t. 2.º, pp. 76 e 502-505.

aos principiantes; a outra, objecto da contemplação, mais destinada aos aproveitantes e perfeitos (1). S. Francisco de Assis deu a esta corrente de sentimento religioso o impulso definitivo. Depois dele, a humanidade de Cristo tornou-se o núcleo da piedade cristã. As meditações, visões, dissertações e narrativas da Paixão sucedem-se umas às outras, desde a *Arbor Vitae* de S. Boaventura à *Vita Christi* do Cartusiano, passando pelas célebres *Meditationes Vitae Christi* atribuídas a Fr. João de Caulibus (2).

A tradição agostiniana não caducou sob esta avalanche. Pelo contrário, revivesceu, no século XIV, numa minoria selecta, e prolongou-se depois através dos escritos de alguns doutores famosos. O *Itinerarium mentis in Deum* de S. Boaventura já anuncia, de algum modo, a sua renascença. As obras de Suso, Taulero, Rusbróquio, Ryckel, etc., alimentaram dela a piedade de sectores apreciáveis de fiéis, sobretudo no Norte da Europa. A condenação de Mestre Eckart e a crítica de Gerson a Rusbróquio não obstaram a que fizesse progressos. No fim do século XV, gozava de um prestígio enorme e derramou-se fàcilmente no mundo latino. Os nórdicos não excluem a interiorização da vida de Cristo; não excluem, mesmo, a da sua Humanidade. Recomendam-na até aos principiantes. Mas a sua devoção, talvez por se encaminhar directamente à teologia mística, atenta sobretudo na Divindade de Jesus. E a sua concepção da contemplação sem imagens nem espécies inteligíveis excluía, por fim, a Humanidade do Senhor nos momentos culminantes da via unitiva.

Reportemo-nos agora à Península Ibérica. Ossuna e Laredo agravaram em sentido dionisiano, sob a influência dos mestres do Norte, o pensamento de S. Boaventura. Não negam o lugar da Humanidade de Cristo no vestíbulo da vida contemplativa, e não negam sequer o seu papel de exercício lateral ou de exercício preliminar nos estados místicos. O que afirmam é que «a perfeição do amor não consiste na meditação da Humanidade sagrada, mas antes na quieta e perfeita contemplação da divindade» (Laredo). A nossa fraqueza pode exigir por vezes — diz

---

(1) Cfr. Deodat de Wilde, *De Beato Guerrico, ejusque doctrina de formatione Christi in nobis*, Westmalle, 1935, pp. 30-75; Pourrat, *ob. e t. cits.*, pp. 98-101.

(2) Vid. supra, pp. 14 e 269, nt. 1.

Ossuna — o afastamento temporário da Santa Humanidade do Senhor para melhor se elevar à pura contemplação (1).

Um último factor deve ser anotado entre os que contribuiram para a geração e desenvolvimento das doutrinas dos iluminados. É o que se refere às circunstâncias próprias da inquietação religiosa nacional neste período.

A imprensa peninsular, como se sabe, divulgou nos fins do século XV e primeira metade do século XVI uma vasta literatura espiritual, reservada até então a alguns poucos iniciados. Esse facto abriu diante dos olhos surpresos dos homens e mulheres de cultura mediana uma perspectiva inesperada. Revelou-lhes a existência de um mundo que muitos não conheciam e de que outros não suspeitavam. E a descoberta adquiriu uma significação de alto relevo por coincidir com a penetração das almas pela ânsia reformista e com a agitação da sociedade pelos renovadores religiosos.

A este facto outro acresce. Os caminhos da Idade Média estavam gastos entre nós desde os fins do século XV. Os ideais reformistas penetravam no nosso país de diversos modos e por diversos meios. O acolhimento alcançado pela corrente erasmiana e pelas obras dos reformadores e místicos das escolas italiana e germano-flamenga é um sintoma revelador, outro tanto se podendo dizer do movimento de restauração das congregações religiosas, do prestígio dos jesuítas e pietistas entre o laicato e da sua conjunção com os círculos de iluminados. Ao esgotamento de um estilo de vida cristã e de actuação eclesiástica, sobrepunha-se, portanto, a permeabilidade a novos tipos de expressão eclesial e cultural. E os espirituais souberam ir ao encontro do ambiente, aplicando-se afanosamente a imaginar e divulgar soluções de substituição das anteriores. Os próprios intelectuais — um Gil Vicente, um Sá de Miranda, os humanistas em geral — viram com simpatia o ideal renovador e, por vezes, até as suas teses nucleares. Os governantes e os grandes do reino deram-lhe também, até certo momento, o seu patrocínio, dispondo o mecanismo jurídico e financeiro que permitiu a reforma congreganista, a disciplina do clero diocesano e a revitalização espiritual dos simples fiéis.

---

(1) Cfr. F. de Ros, *Ossuna*, pp. 566-74; *Laredo*, pp. 236-54.

* * *

O nosso iluminismo nasceu neste ambiente, íamos a dizer: deste ambiente, e está com ele intimamente relacionado. Podemos considerá-lo, em grande parte, um produto do universalismo espiritualista da Península nessa época. A influência dos iluminados espanhóis, principalmente dos que seguiam a doutrina do abandono, parece-nos contudo a menos considerável na sua formação. No que dizem, pressentem-se muitas vezes, ainda que em forma adulterada, temas e asserções dos mestres nacionais e estrangeiros de tendência pietista.

O contacto dos círculos iluminados com os varões ilustres do pietismo parece incontestável. Fr. Tomé de Jesus, Francisco de Sousa Tavares e Fr. Luís de Granada acompanharam-nos de perto, confortando-os com a sua aprovação ou dirigindo-os com o seu ensinamento. A casa de Tavares serviu, mesmo, em ocasiões dadas, de centro de reunião ao grupo que tinha por mentor a Fr. Francisco da Porciúncula (1). E quando este último esteve a ponto de cair nas malhas da Inquisição, foi Granada quem saiu a terreiro para o defender e afiançar o seu apostolado (2). Jesus, confessor de Isabel Fernandes, uma das abelhas-mestras da escola, teve prerrogativas de oráculo na roda da Comendadeira de Santos, como adiante se verá.

Não conhecemos o quadro completo das leituras espirituais preferidas dos círculos iluminados. Mas sabemos de algumas, por si sós bastante significativas. Assim, a doutrina do *Diálogo* de Santa Catarina de Sena era objecto de discussões no corrilho de Isabel Fernandes, e as suas *Cartas* davam pábulo ao espírito de uma freira alucinada do Convento de Santa Marta (3). Os escritos de Rusbróquio, Taulero,

---

(1) Vid. supra, p. 344, nt. 4, e, no fim, a *Nota XXVI*, al. A, n.º 1.

(2) V., no fim, a *Nota XXV*, n.º 1.

(3) V., no fim, a *Nota XXVII*, n.º 4; AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 9287*, p.te 1.ª, fl. 14v; p.te 2.ª, fl. 14v; *Processo n.º 3185*, apenso, fls. 28. — Ignoramos quais as edições utilizadas; mas a conversa de Isabel Fernandes com Simão Lopes, por cerca de 1566-1567, referida por aquela na Inquisição em 27 de Dezembro de 1571 (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 14v), faz pensar na edição espanhola citada a p. 273 deste tomo, pelo conhecimento que o Lopes demonstrava da vida da Santa.

Hárfio e Luís de Blois tinham honras de leitura e de comentário nos ajuntamentos de Simão Lopes e Catarina Ribeiro (1). O mesmo sucedia com o *Terceiro Abecedário Espiritual* de Fr. Francisco de Ossuna (2). Os *Diálogos* de Santa Catarina de Génova mereciam também o maior apreço, tendo-se interessado pela sua publicação no idioma nacional o próprio Fr. Francisco da Porciúncula (3). E o *Novo Testamento*, ao lado dos Padres da Igreja, recebia, como era de esperar, a devida atenção por parte desta gente (4).

---

(1) V., no fim, a *Nota XXVIII*, al. A. — A leitura de Rusbróquio e Blois era feita por edições latinas das suas obras; o mesmo parece que sucedia com Hárfio; quanto a Taulero, é que não se sabe. Para Rusbróquio, utilizavam, provàvelmente, a edição de 1552 ou a de 1555, ambas de Súrio e feitas em Colónia. Da edição de 1552, há dois exemplares na BNL e um na BUC.

(2) V., no fim, a *Nota XXVIII*, al. A, n.º 2. — Isabel Fernandes fala simplesmente de *Abecedário*. Considerando-se porém a voga do *Terceiro Abecedário* de Ossuna nos meios iluminados espanhóis ligados ao franciscanismo e o facto de alguns iluminados portugueses praticarem a oração de recolhimento, especìficamente ensinada naquele livro, a identificação não parece demasiado aventurosa.

(3) V., no fim, a *Nota XXVIII*, al. A, n.º 4; AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 4455*, fls. 19: «.... aueraa tres ou quoatro annos pouco mais menos que lhe disse o ditto frei francisquinho que andaua para Imprimir huũ dialeguo do amor diuino que andaua em Italiano e disse mais que he lembrado ouuir chamar a frei francisquinho a catherinna de genoua caraphica catherina louuandoa muito». (Depoimento de Simão Gomes, de 12 de Setembro de 1570). Se as contas estão certas, o projecto de Porciúncula datava de 1566-1567, quando já corria no país a tradução de Elias de Lemos. Caso contrário, poderá admitir-se a interferência do primeiro na edição do segundo. A hipótese cairia, no entanto, pela base se a obra de Lemos não incluisse o diálogo citado por Gomes. A edição portuguesa da vida e obras da Santa foi utilizada pelos iluminados espanhóis (cfr. Beltrán de Heredia, *Los alumbrados de la Diócesis de Jaén*, RET, vol. 9.º, p. 169) e, por isso mesmo, mandada proibir pela Inquisição (*idem*, p. 170).

(4) V., no fim, a *Nota XXVIII*, al. A, n.ºs 2 e 4. — Não especificam os textos de que livros de Fr. Ambrósio Montesino e dos Padres do Ermo se trata. Mas não sendo provável que a interpretação de Catarina Ribeiro recaísse sobre o *Cancioneiro*, nem que a *Vita Christi* deixasse de ser chamada pelo seu nome, é-se levado a concluir que o livro de Montesino por ela comentado eram as *Epistolas y Evangelios* litúrgicos. Quanto aos «Padres do Ermo», mencionados no depoimento de Joana Clemente (*Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 38v), a questão é mais delicada. Uma hipótese é a dos *Sermones ad fatres in eremo* do Pseudo-Agostinho (cfr. G. de Saint-Thierry,

O iluminismo divulgou-se na capital e seus arredores através dos círculos de beatas existentes em vários pontos (1). Esses círculos eram constituídos, em geral, por mulheres do povo, mas também incluíam, por vezes, homens de condição modesta, como Simão Lopes, antigo esmoler do Duque de Aveiro, e Simão Gomes, sapateiro do Cardeal Infante. Raro lhes faltava a presidência de senhoras de alta jerarquia e a direcção espiritual de frades capuchos ou agostinhos. O de Santos, por exemplo, gozava da protecção dedicadíssima da Comendadeira (D. Helena) e de D. Isabel de Lencastre, irmãs do Duque de Aveiro, protector desvelado dos frades arrábidos e possível leitor do *Benefício de Cristo* de Fr. Benedito de Mântua (2). O de Almada descançava na benevolência dos Sousa Tavares e dos Paiva de Andrade (3).

Un traité de la vie solitaire — Lettre aux frères du Mont Dieu, Paris, 1932). A outra é a das *Cartas* de S. Jerónimo, editadas em Valência em 1520 e 1526, e em Coimbra em 1536. A mais provável, porém, é a das *Vitas Patrum en romance nuevamente impressas y corregidas*, obra estampada pelo editor erasmiano Miguel de Eguia, em Logronho, 1529, tão citada por Fr. António de Guevara (*Oratório de Religiosos*, apud Místicos Franciscanos, vol. 3.º, BAC, Madrid, 1948, pp. 458, 465, 473, 534, 633, 646, 648, 674, 698, 716, 748) e uma das leituras recomendadas pelo B. Juan de Ávila (*Obras Completas*, vol. 1.º, p. 293). O livro narra, precisamente, as vidas dos padres do ermo e expõe na última parte a sua doutrina. Pode ser versão de Fr. Ambrósio Montesinos, visto o tradutor afirmar que romanceara antes os Evangelhos.

(1) O agrupamento dos iluminados em conventículos de frequência restricta é um facto que pode não ser isento de significação doutrinal, pois Fr. Francisco de Ossuna ensinava que «lo segundo que principalmente favorece à la vida espiritual es la buena compañia» (*Tercer Abecedario*, p. 489). A procura de boa companhia pode ser motivada simplesmente pela vantagem da convivência com as pessoas dadas às coisas do espírito, mas pode encobrir também a ideia da incapacidade do clero para conduzir os fiéis pelo caminho da perfeição. Os iluminados espanhóis organizaram-se à parte, justamente pela convicção de que nada tinham a esperar do clero no seu esforço perfectista e de que, a não procederem assim, acabariam por perder-se na prática do formalismo. A atitude, no entanto, não é isenta de relação com os ensinamentos de espirituais acatados (Vid. *supra*, pp. 254, nt. 2, e 284, nt. 5).

(2) Vid. *supra*, pp. 228-30. — O círculo, além da influência dos capuchos e gracianos, recebeu também a dos jesuítas, segundo o relatório de D. Gonçalo da Silveira, de 1 de Janeiro de 1555 (MHSJ — *Litterae Quadrimestres*, t. 3.º, p. 231).

(3) Vid. *supra*, pp. 330-31, e 344, nt. 4; AN, *Caderno 4.º do Promotor* (n.º 108), fls. 28; *Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 38 e 41v; e, no fim, a *Nota XXI* e a *Nota XXVI*, al. A, n.ºs 1, 2 e 3.

Margarida Gomes, mulher altamente graduada nas filas do beatério, tinha o apreço e amizade especial de D. Isabel de Albuquerque (1).

Os grupos iluminados do nosso conhecimento mantinham entre si um contacto estreito. Não há porém qualquer indício de que formassem seita ou sociedade à parte, com vínculos secretos e doutrina esotérica. As suas ligações derivavam simultâneamente do fraco potencial humano de cada um e da comunidade de direcção espiritual, exercida por um grupo restricto de capuchos e gracianos. Os conventículos eram, de certo modo, a contrapartida da perseguição inquisitória que a todo o momento podia estalar sobre as suas cabeças.

As beatas de Lisboa frequentavam assìduamente as igrejas conventuais da Graça e de S. Domingos (2). Uma delas, Catarina Ribeiro, ouvida como oráculo por homens e mulheres da sua roda, era, mesmo, terceira dominicana (3). Os seus confessores e assistentes eclesiásticos pertenciam geralmente aos eremitas de Santo Agostinho e aos capuchos da Piedade ou da Arrábida (4). Estes institutos eram, com efeito, os centros de irradiação da doutrina espiritual de que se alimentavam as congregações de iluminados. Os respectivos superiores conheciam perfeitamente as teorias e práticas dos seus súbditos. Fr. Tomé de Jesus, por exemplo, é homem da confiança de Montoia. E Porciúncula gozou da protecção de um dos magnates da Arrábida e seu provincial durante anos, Fr. Damião da Torre (5).

O primeiro processo inquisitorial de Isabel Fernandes, instruído e julgado em 1544, só nos é conhecido através das poucas peças apendiculadas ao segundo, não nos esclarecendo suficientemente sobre as concepções espirituais da arguida. Mostra, em todo o caso, que o inquiridor, Fr. Jorge da Santiago, tinha em mente as teses reprovadas no Édito do Grande Inquisidor espanhol, Alonso Manrique, de 23 de

---

(1) AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 11637*, fls. 16-17v.

(2) AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 9287*, p.te 1.ª, fls. 12; p.te 2.ª, fls. 12, 41v e 85.

(3) AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 3547*, fls. 2v (Depoimento de Simão Gomes, de 31 de Agosto de 1570).

(4) V., no fim, a *Nota XXV*.

(5) V., no fim, a *Nota XXV*, n.º 8.

Setembro de 1525 (1). E deixa ver, por outro lado, que a ré fora industriada nas teorias dos mestres do Norte sobre a mortificação da vontade e a união mística da alma com Deus, e que, porventura, lhe chegara algum eco da espiritualidade alcarenha (2). A mesma conclusão decorre

---

(1) Cfr. especialmente o interrogatório de 28 de Outubro de 1544 (*Processo n.º 9287*, fls. 139-40).

(2) As teorias dos nórdicos e de Alcaraz parecem-nos travestidas em certas respostas de Isabel Fernandes ao inquiridor. Assim, quando diz que «tinha cõfiamça em noso sõr que ainda q̃ ella quisese pecar q̃ ele o não premiteria e q̃ isto tinha dito a muytas p.as q̃ cõ ela praticauão e pregumtada se hera uerdade q̃ ella não auja medo de peccar mortalmẽte nem de Ir ao Inferno dise q̃ sy q̃ de nenhuũa cousa auya medo nem de pecar nem da morte nem do Inferno q̃ de nada auya medo / e pregũtada q̃ pois ela cõfessaua auer sydo pecadora e não hera çerta de seu pecado ser perdoado como hera çerta de o aver amytado (?): p̃ q̃ não auja medo de Inferno e tãbem de cair outra vez em pecado dise q̃ p̃ ter grande fee em noso sõr q̃ o não premitiria e que semdo alguũas uezes pregumtada p̃ isto o dise e afirmou asj como dito tem s. q̃ p̃ ter gramde fee em noso s̃r elle não premitiria q̃ ela caisse em pecado / e pregũtada se hera uerdade q̃ auja dito q̃ nũqua reçebia tristeza de cousa nenhũa? dise q̃ sy e que asy o dizia e a causa disto era p̃ q̃ lhe pareçia q̃ tinha em seu coração noso sõr glorificado e que sempre estaua com elle» (interrogatório de 18 de Março de 1544, in *Processo cit.*, fls. 132v-33). Esta incapacidade de tristeza já não lhe permitia continuar (como fizera durante os dois primeiros anos desta fase da sua vida espiritual) a pedir perdão a Deus dos pecados passados: pedia simplesmente que se fizesse nela a divina vontade (*Id., ib.*). Pode haver nisto a simples deformação de alguns tópicos de Santa Catarina de Sena (cfr. *El Dialogo*, pp. 260, 265-72, 282-89, 324-44 e 374-79) ou de Fr. Francisco de Ossuna (*Tercer Abecedario*, p. 477) — e a hipótese não se nos afigura improvável. Temos, no entanto, por mais certo que tal sugestão haja recebido o complemento de um eco mais ou menos longínquo das teorias de Alcaraz. Duvidamos, é bem verdade, que I. Fernandes tivesse consciência intelectual da relação entre o amor de Deus e a conduta individual, pelo menos que a situasse no contexto do deixamento («y que se dejasen a este amor de Dios que ordena las personas de tal manera, que no pueden pecar ni mortal ni venialmente» — Edito de 1525, apud Heredia, *loc. cit.*, p. 111). A sua posição noutras matérias faz ver que se afasta dos cânones espirituais preceituados pelo chefe de Escalona. Mas parece-nos claro que ressoa nas suas palavras o tema da fé-confiança, a que os pietistas, estimulados por Blois e Fermo (Vid. *supra*, pp. 266, nt. 3, e 281, nts. 3 e 4), deram tantas largas (V., no fim, a *Nota XXVI*, als. E, n.º 6, e F, n.º 7). O tema encontra-se também em Alcaraz, com a particularidade porém de estar ligado à doutrina da impecabilidade prática dos perfeitos. Esta circunstância especial, que não se nos depara nos espirituais do Norte ou de Itália e nem mesmo nos franciscanos espanhóis, aparece igualmente no passo de I. F. que estamos a comentar. E é isso que nos leva a admitir a existência de uma sugestão

da sua desafeição às práticas vocais (1). A franqueza das respostas e a conjunção com os jesuítas (2) desvaneceram, porém, as suspeitas de iluminismo, mantendo-se apenas a convicção de mau entendimento de um estilo de piedade em si mesmo inatacável.

Um lustro depois (3), a doutrina tinha um apóstolo convicto na pessoa de Fr. Fernando, capucho castelhano agregado à Província da Arrábida. A sua acção parece ter suscitado ciúmes ou suspeitas (os documentos não permitem maior precisão) da parte dos jesuítas mais em contacto com o beatério amigo de exercícios espirituais de sobrerrogação. Isabel Fernandes chegou a ser mandada à Caparica, em 1554, em missão de sondagem. As suas informações devem ter alertado o Padre Gonçalo Vaz, que pouco depois se entrevistou com ele (4).

---

da espiritualidade do deixamento na mente do beata lisboeta. Simplesmente, enquanto em Alcaraz a impecabilidade é uma sequela necessária do amor de Deus, em I. F. é apenas uma fé, a confiança de que Deus não permitirá que ela caia em pecado (cf., no mesmo sentido, a *Nota XXVI*, al. F, n.º 7). E a diferença sugere que a influência alcarenha, a ter existido, se amalgamou com outros factores no espírito da nossa iluminada, ou, pelo menos, que não foi recebida em estado puro.

(1) «.... dise q̃ he uerdade q̃ ela sohia a ser q̃ rrezava mujtas deuações de p̃r. nr̃. e aue m.ª/e porem q̃ agora não rreza nada somẽte algũa uez na Igreja rreza algũ p̃r. nr̃. e aue m.ª p̃ se nam escandalizarem della os q̃ a não uyrem rrezar» (*Processo* e interrogatórios citados, fls. 133). Isabel Fernandes pode ter colhido, ainda que grosseiramente, a inspiração das suas ideias em Hárfio, *Espelho de Perfeição*, p. II, 28; Santa Catarina de Sena, *El Diálogo*, pp. 306-310 (cfr. *supra*, p. 274, nt. 3); Pseudo-Taulero, Blois, Serafino de Fermo, Ossuna e Laredo (Vid. *supra*, pp. 26, nt. 5; 264, nt. 1; 282, nt. 6; 283, nt. 3; 291, nt. 1; 292, nt. 3).

(2) V., no fim, a *Nota XXV*, n.ºs 12 e 13. É de crer que existam nos arquivos da Companhia de Jesus documentos referentes às relações de Isabel Fernandes com os jesuítas. Dos que se encontram publicados, o único que admitimos a possa visar é o que vem nos MHSJ — *Monumenta Ignatiana, Epistolae*, vol. 12.º, p. 283, cláusula 7.ª.

(3) A cronologia de Basílio de Campos e Jorge da Silva (*Nota XXVI*, al. A, n.ºs 1 e 2) reporta-nos a 1550, mas pode supor-se, à vista do que se diz no documento incluído na *Nota XXI*, que Fr. Fernando estaria em Portugal desde anos antes, talvez desde 1542, e é de crer que não estivesse ocioso.

(4) V., no fim, a *Nota XXVI*, al. A, n.º 3. — A filiação de Fr. Fernando na tendência recolhida do iluminismo não é para nós absolutamente positiva; é contudo bastante provável, tendo em atenção a condenação inquisitorial e a circunstância de a doutrina de Ossuna não ser repudiada por essa categoria de iluminados.

O capucho, denunciado à Inquisição, foi julgado e degredado para fora do reino, no ano seguinte (1).

Não temos notícia exacta dos catecúmenos de Fr. Fernando. Sabemos, todavia, que a roda dos Sousa Tavares e da Comendadeira de Santos lhe fornecia certo contingente de discípulos, muitos deles dirigidos mais tarde por Fr. Francisco da Porciúncula. Na sua maioria, eram mulheres. O frade ensinava-lhes a oração de recolhimento, a oração afectiva, sem imagens nem figuras, teorizada anos antes por Fr. Francisco de Ossuna no *Tercer Abecedario Espiritual* (1527), sobre as bases de Hugo de Balma, S. Boaventura e Henrique Hárfio (2).

* * *

Isabel Fernandes é um caso típico de derrancamento do cacharolete ideológico de meados do século XVI. Os seus directores espirituais sairam predominantemente das fileiras da Companhia de Jesus, embora se aconselhasse bastante com os padres capuchos e gracianos.

---

(1) O julgamento não pode ser anterior a 4 de Outubro de 1555, porque só nessa data foi transferido para a Inquisição de Lisboa um dos seus julgadores, Fr. Jerónimo de Azambuja. Cfr. Fr. Pedro Monteiro, *Catálogo dos Inquisidores.... Évora,* pp. 401 e 438.

(2) A oração de recolhimento, tal como Ossuna a descreve (cfr. F. de Ros, *Ossuna,* pp. 474-558) tem dois pressupostos fundamentais. O primeiro é o emparedamento do homem no interior do seu coração, criando o hábito de estar e andar sempre na presença de Deus, de não sair do seu reino interior, de fugir de tudo que Deus não seja para só em Deus se absorver. A segunda é o silêncio dos sentidos, o repouso das faculdades da alma, a vontade exceptuada. Não é possível à alma estar atenta só a Deus, sem um prévio «não pensar nada», isto é, sem a quietação do entendimento e das potências inferiores, como quem se suspende para dar ouvido a uma voz abafada. Perseverando em dar toda a atenção a Deus, sem mediação do discurso nem da imaginação, só com os movimentos do afecto, acabará a alma recolhida por «fixar atentíssimamente o intento na simplicíssima divindade de Deus». Ora Fr. Fernando ensinava precisamente, segundo a informação de Isabel Fernandes, que o praticante do recolhimento «não havia de ouvir pregação [porque] as pregações distraíam e era bom estar sempre num canto, recolhido; para isto era necessário calar duas potências, que eram a memória e o entendimento, e só com a vontade se alevantar a Deus» (vid. *Nota XXVI,* al. A, n.º 3).

Nos últimos tempos, frequentava com certa assiduidade a igreja da Graça e era, a bem dizer, o oráculo do beatério que gravitava à roda da Comendadeira de Santos. Sabia que tinha rivais e até adversários (1), mas isso não a coibia de exprimir francamente o próprio pensamento. Sustentava com desassombro os seus modos de ver perante frades de moral duvidosa e em ajuntamentos a que não faltava a presença de pessoas suspeitas (2). E tal atitude é um argumento forte a favor da sinceridade com que se convencera da ortodoxia das suas ideias.

A limpeza moral da sua vida parece inquestionável (3). Nada se lhe imputou que a permita pôr em dúvida. O processo autoriza-nos também a pensar que acatava regularmente as observâncias de direito eclesiástico, praticando mesmo em larga escala o jejum corporal (4). E na assistência a missas e sermões era de uma assiduidade digna de nota.

---

(1) Entre os adversários, parece lícito enumerar Fr. Jorge da Ressurreição, O.E.S.A.; o P.e Miguel de Cabedo, clérigo secular; Fr. João do Casal, O. F. M.; Antónia Madureira e Antónia Grisante, da casa de Jorge da Silva. Entre os rivais, figuravam Catarina Ribeiro e todo o grupo doutrinado por Fr. Francisco da Porciúncula. Não é só Isabel Fernandes que se afirma mal vista deles; são eles também que procuram mostrar a diferença entre a sua orientação ideológica e a dela. Cfr. *Nota XXVI*, al. B; e *Nota XXVII*, n.º 3.

(2) Há referências que não merecem crédito. Tais as que se descriminam adiante na *Nota XXVII*, n.º 1. De outras, como os desabafos por vezes irreflectidos nas reuniões de beatério (Vid. *Nota XXVI*, al. B; *Nota XXVII*, n.º 2) e as discussões não menos irreflectidas com Fr. Jorge da Ressurreição e o P.e Miguel de Cabedo (Vid. *Nota XXVII*, n.º 3), não há que repetir o que está dito. A conversa que teve com a Grisante e a Madureira é, por si só, bastante ilucidativa (Vid. *Nota XXVI*, al. B, n.º 7; *Nota XXVII*, n.º 1).

(3) Isabel Fernandes repudia decididamente a teoria da impecabilidade, màximamente na formulação dos begardos (Vid. *Nota XXVI*, al. C, n.º 5).

(4) As testemunhas de contradita são unânimes na afirmação de que observava com regularidade os jejuns prescritos pela Igreja (*Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 64v, 68 e 69-70), e das declarações, confirmadas por Fr. Tomé de Jesus, dela resulta que fazia mais do que isso (Vid. *Nota XXVI*, al. C, n.os 4, 5 e 6, e *Nota XXVII*, n.º 4). Isto quer dizer, naturalmente, que tinham chegado até si as pontuações doutrinais de Santa Catarina de Sena (*El Diálogo*, pp. 195-96, 200-202, 373, 376 e 382-84), Francisco de Ossuna (*Tercer Abecedario*, p. 501, 520-23; *Ley de Amor*, pp. 497-505) e outros mestres do espírito (Vid. *supra*, pp. 259; 260, nt. 5; 263, nt. 3; 264, nt. 1; 282, nt. 6), no debate entre místicos e observantes, sobre as penitências e virtudes exteriores.

Não consta, porém, que se interessasse pelas formas exteriores do culto, nomeadamente pelo culto das imagens e dos santos. Devoções particulares não as tinha também. E, pelo menos desde o começo dos exercícios da vida contemplativa, limitou a prática da oração vocal (1). Em contrapartida, frequentava diàriamente a Sagrada Comunhão e, se a imagem é permitida, pode dizer-se que tinha verdadeira fome do Santíssimo Sacramento (2). Era ela que principalmente a atraía à igreja, porque para a meditação e oração de recolhimento preferia o socego da sua casa (3).

---

(1) V. supra p. 380, nt. 1, e, no fim, a *Nota XXVI*, al. A, n.º 3, al. C e al. E, n.º 3; *Nota XXVII*, n.ºs 2 e 4. — Observe-se, em todo o caso, que venerou com especial devoção um retábulo de Cristo Crucificado até 1554 ou 1555, e que ainda depois de 1561 rezava pelas almas do purgatório: «.... e disse mais q̃ aueraa dez annos pouco mais ou menos que foi no tempo que Mestre frei Jorge de santiago Bp̃o d'Angra falleceo / estando ella Issabel f̃rz ao meio dia em joelhos diante de hũa Imagem de nossa Sª rogãodo p̃llas almas do purgatorio / como costumaua....» (*Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 29, interrogatório de 4 de Fevereiro de 1572).

(2) V., no fim, a *Nota XXVI*, als. B, n.º 7, C e D; *Nota XXVII*, n.º 3. — Isabel Fernandes comungou diàriamente em Santo Antão durante cerca de nove meses, sem que diàriamente se confessasse. Depois, para obviar ao escândalo, passou a simular a confissão com a cumplicidade de um Padre da Companhia. Este duplo facto parece-nos bastante ilucidativo sobre a mentalidade dos primeiros jesuítas — e esclarece melhor a filiação doutrinal do pensamento dos iluminados. E isto tanto mais, quanto é certo, por um lado, que foi sob as vistas dos primeiros jesuítas que ela se deu à prática da comunhão frequente, e, por outro, que essa prática suscitou reacções, tendo ela de passar ao regime da Comunhão semanal (vid. *Nota XXVI*, al. D, n.ºs 1 e 2). O sentimento eucarístico de I. F., compartilhado aliás por outros círculos devotos, é paralelo do que caracterizava em Espanha uma Dona Teresa Henriquez (cfr. Constantino Bayle, S. I., *La loca del Sacramento, Doña Teresa Enriquez*, Madrid, 1922, pp. 211-24 e 322-35).

(3) Vid. *Nota XXVI*, al. C, n.ºs 1 e 5; *Nota XXVII*, n.º 2. — Como se sabe, uma das acusações contra os valdenses (Toco, *L'Eresia cit.*, p. 142), os recolhidos da feição Cazala (Melgares Marin, *Procedimientos de la Inquisición*, t. 2.º, p. 128) e os deixados (Heredia, *El edicto cit.*, pp. 111 e 128) era o seu desapreço pelas igrejas como lugares de oração. A doutrina era corrente, aliás, entre os nossos pietistas (Vid. *supra*, p. 328) e podia reclamar-se de Fr. Francisco de Ossuna: «Entre los clérigos aquel es tenido por mejor que más permanece en la iglesia; y entre los religiosos, aquel es tenido por más cuerdo que menos sale de su casa; lo cual mayormente se requiere en este santo ejercicio, que recoge todas las cosas á lo más secreto» (*Tercer Abecedario*, p. 423; cfr. p. 489).

Detrás do depoimento das testemunhas de acusação e das perguntas do inquiridor está patente a preocupação de enquadrar o caso de Isabel Fernandes na temática do Édito de Manrique contra os iluminados. Não se prova, porém, suficientemente, com relação a certos pontos de capital importância, que ela sustentasse ou professasse os modos de ver que lhe são imputados, e é evidente, por outro lado, o reflexo do pietismo nacional e estrangeiro na sua ideologia.

As constelações hárfio-taulerianos sobressaem na ideia de aniquilação das potências e da vontade, subjacente a algumas das suas afirmações (1). A doutrina do Corpo Místico está também no fundo da sua confiança cega na protecção divina (2). Isabel Fernandes está convencida de que os merecimentos de Cristo, a cabeça desse Corpo, e dos seus membros virtuosos a garantem contra o risco de pecado. Enfim, as teorias da contemplação sem imagens e da união imediata da alma com Deus são a medula de toda a sua espiritualidade. A preferência pela oração de recolhimento (3) e a exclusão da Huma-

(1) Pode interpretar-se talvez no sentido da mística nórdica, da mortificação da vontade e dos sentidos, e da perfeita indiferença às coisas da terra, certa afirmação da ré, tomada por outras pessoas como querendo dizer que já morrera e ressuscitara (Vid. *Nota XXVI,* al. E, n.º 4). Decerto, a expressão é grosseira e imprecisa, mas não tem talvez outra significação mais natural. A hipótese avoluma-se quando se consideram outras expressões de bom paladar hárfio-tauleriano. Lembremos, além das anteriormente citadas (Vid.; *Nota XXVI,* al. B, n.º 7, in fine, e *Nota XXVII,* n.º 4), a que vem referida no depoimento de Simão Gomes: «....he mais lembrado ouuirlhe dizer por m.tas uezes que estaua tão alta e tão tomada de Ds. que não podia acudir as necessidades do proximo» (*Processo cit.*, p.te 1.ª, fls. 8). E repare-se que depois da visão de S. Vicente, já em pleno encarceramento, «ficou embriegada e ouuiu hua uox q̃ lhe disse / filha entrementes q̃ hũ obra cõ as potencias pode mtas uezes apartarse de mỹ/ mas depois q̃ eu obro na essencia da sua alma nẽ morte / nem uida / nem inferno ma pode tirar da minha mão» (*idem* p.te 2.ª, fls. 27v, depoimento de Isabel Fernandes, de 29 de Janeiro de 1572; cfr. fls. 21-21v). Não excluímos a hipótese de haver reminiscências catarinianas por detrás de frases como a últimamente citada (Vid. *supra*, p. 275; e Santa Catarina de Sena, *El Diálogo,* pp. 330-335, 338-39 e 365-68), ainda que naturalmente amalgamadas com as sugestões do Norte.

(2) Isabel Fernandes expõe com sofrível rigor tanto a doutrina como o seu corolário, o Dogma da Comunhão dos Santos. V., no fim, a *Nota XXVI,* als. B, n.º 7; E, n.º 6; e F, n.os 1 e 2.

(3) V., no fim a *Nota XXVI,* al. F, n.º 3. — Isabel Fernandes nega os efeitos que, segundo Simão Lopes, a oração de recolhimento produziria no seu espírito,

nidade de Cristo dos estados superiores da vida contemplativa (1) dão a nota aguda do espírito desta mulher, obcecada, visionaria, passiva de crises nervosas cíclicas (2), mas que é a encarnação de uma mentalidade muito divulgada no seu tempo.

Mas a mentalidade de Isabel Fernandes, se bem a compreendemos, não se explica só pelas influências recebidas das correntes de espiritualismo em voga nos meados do século XVI em Portugal. Deixou-se tocar também por alguns reflexos ténues do iluminismo espanhol (3). Julgamos surpreender um desses elementos na sobrevalorização da fé-confiança (4).

Isabel Fernandes não se fica, pelo menos aparentemente, em formulações como as do Pseudo-Taulero (5), de Blois ou, mesmo, de

---

mas não nega pròpriamente a prática desta (*Processo cit.*, p.te 2.ª, fls. 8, interrogatório de 24 de Setembro de 1571). Não temos elementos para precisar se se trata da oração de recolhimento passivo de Ossuna ou da via sobreeminente de Hárfio. A sua convivência com Porciúncula (cfr. *Nota XXIX*, al. C., n.º 3) e outros capuchos podia inclinar à primeira hipótese; mas o depoimento do seu confessor (Vid. *Nota XXVI*, al. F, n.º 5), um eremita de Santo Agostinho, favorece mais a outra. Coteje-se, entretanto, a posição de I. F. com a doutrina do Pseudo-Taulero (*Instituciones Divinas*, pp. 181-82 e 201-202.)

(1) Vid. *Nota XXVI*, al. E, n.º 2; al. F, n.ºs 4 a 8.

(2) V., no fim, a *Nota XXVII*, n.º 4.

(3) Não se incluem na expressão os movimentos de Jaén e de Sevilha, visto a acção destes só mais tarde se ter manifestado em Portugal.

(4) Vid. *supra*, p. 379, nt. 2; e, no fim, *Nota XXVI*, al. E, n.ºs 6 e 7, e *Nota XXVII*, n.º 4.

(5) «Muchos hay que miden su santidad por las obras que hacen; mas éstos no son los más acertados, comoquier que en la substancia de la intención consiste la santidad. Porque cuantoquier sean santas nuestras obras, pero no nos santifican en cuanto son obras, sino en cuanto, por la gracia de Dios, nosotros somos santos y tenemos santa intención. Y tanto más santificamos nuestras obras, digo comer y ayunar, velar y dormir, orar y hablar, afligir con trabajos nuestra carne, y otras cualesquier, cuanto se hacen con más copioso amor y más a gloria de Dios» (*Instituciones Divinas*, p. 129). «.... mejor nos es esperar de Dios la virtud y fuerza para resistir que de nosotros mismos, y más seguro es en todo sujetarnos a su voluntad que tener libertad para escoger lo que a nosotros parece. Porque en esta vida ni en la venidera ninguna cosa hay más segura ni de mayor contentamiento que ser el hombre propio de Dios. Porque, así como Dios goza de perfectísima seguridad, así aquél que es propio de Dios esta segurísimo y posee a Dios más a sua voluntad que ninguna otra

Serafino de Fermo e Fr. Luís de Granada (1). Parece perder de vista a própria relevância das obras na economia da salvação e o papel do esforço ascético no plano da espiritualidade, encaminhando-se para uma formulação de tipo idealista ou quietista (2). Não é impossível que se manifeste aqui uma influência das ideias atribuídas a Santa Catarina de Génova e que se dizem expressas no *Livro da vida admirável da Bemaventurada e de sua santa doutrina* (3), se bem que o facto de Isabel ter sido dirigida pelos gracianos e jesuítas e andar mal-avinda com Fr. Francisco da Porciúncula diminua bastante a probabilidade. A referência do pensamento desta à doutrina do Corpo Místico, as suas pro-

---

cosa que a su mano tenga» (*Instituciones Divinas*, p. 172-73). «....bolviéndonos al Señor y haciendo lo que en nosotros es, no dudemos que Dios obre en nosotros, y donde la naturaleza desfalleciere suplirá la gracia. Nadie alegue por impedimiento que se halla flaco y mal inclinado. Ca cierto es que de nuestro natural y condición ninguna cosa somos ni podemos, y si por su bondad no nos conservase Dios sin cesar, sin duda muy presto nos bolveríamos en nada» (*idem*, 265).

(1) Vid. *supra*, p. 266, nt. 3; e, no fim, a *Nota XIV*, n.º 5, § 2.º, e a *Nota XVII*, al. B. — O sistema destes espirituais caracteriza-se por uma presença constante da ascética no domínio da mística e pela concepção da vida do espírito como um combate sem fim — e nisso se distingue do sistema do deixamento. A orientação é manifesta mesmo no Pseudo-Taulero. Este ensina, é verdade, que o cristão desejoso de alcançar a verdadeira humildade «se reputará por no merecedor de algún gusto o consolación divina, y dejará a Dios hacer con él lo que le pluguiere, así en lo que a esta vida toca como a la venidera. Y esto le será más agradable que tener libertad en todo tiempo de escoger a su placer. Porque, dado que sobre todas las obras es deleitable loar a Dios, pero más agradable cosa es ser poseído de Dios como cosa propia. Porque esto levanta al hombre más a Dios, y lo podemos más nombrar sufrir a Dios que hacer obra de Dios» (*idem*, p. 83). Mas a afirmação da permanente necessidade de mortificação e renúncia para alcançar a graça da união e nela permanecer (Vid. *Nota XIV*, n.º 4, al. B) atravessa as *Instituições Divinas* de lés a lés, e a sua leitura não deixa a menor dúvida de que a preguiça e a negligência espiritual devem ser afugentadas da alma em qualquer estado de perfeição.

(2) Parece — mas entre a aparência e a realidade pode não haver coincidência perfeita. É certo, pelo menos, que ela praticava o jejum corporal (Vid. *supra*, p. 382, nt. 4) e que reconhecia a necessidade da mortificação e da renúncia nos primórdios da vida devota e talvez mesmo depois, dado que sempre «trabalhara por não pecar mortalmente» (V., no fim, a *Nota XXVII*, n.º 4). Há indícios, por outro lado, de ter repudiado a teoria da impecabilidade (V., no fim, a *Nota XXVI*, al. C, n.º 5).

(3) V., no fim, a *Nota XV*.

pensões visionárias e a circunstância de ser leitora de Santa Catarina de Sena inclinam a aceitar como mais verosímil a filiação do tópico no sistema da vidente dominicana (1). De um modo ou de outro, afigura-se-nos não ter ficado de todo imune, neste ponto, à sugestão ambiencial das teorias de Alcaraz. Supomos que assim o indica a ausência de relacionação entre a fé-confiança e o lastro ascético da vida espiritual, estranha, na verdade, em quem só da Santa de Sena tivesse recebido orientação. E assim o indica também a ausência de vínculo ostensivo entre a vida devota e a prática da caridade para com o próximo, traço tão saliente da piedosa genovesa. Acima de tudo, dá a impressão de o insinuar o facto de as obras nos aparecerem em suas actuações e conversações não como ocasião de merecimento, mas como simples manifestação do amor de Deus por nós.

Outro capítulo em que pode haver uma ténue infiltração iluminista, seja segundo as ideias dos recolhidos, seja segundo as concepções dos deixados, é o da contemplação da Humanidade de Cristo. Isabel Fernandes não negava a cabimento da meditação da Paixão na vida devota e confessava até que ela mesma a praticara com vantagem nos primórdios da sua caminhada espiritual (2). Entendia, no entanto, que, passada a fase de iniciação, diminuía cada vez mais o lugar da Santa

---

(1) Certas palavras e modos de dizer de Isabel Fernandes parecem, de facto, um rumor da linguagem e construção doutrinal de Santa Catarina de Sena. Assim, quando fala do arrebatamento do seu espírito (*Nota XXVI*, al. B, n.º 5; al. C, n.º 5; al. E, n.ºs 2 e 3; al. F, n.º 7; *Nota XXVII*, n.º 4; *El Dialogo*, pp. 175-76, 181 e 338; cfr. no entanto, Laredo, *Monte Sión*, p. 319); quando confessa a sua fome de Eucaristia (*Nota XXVI*, al. B, n.º 7; *El Dialogo*, pp. 305, 398, 483-85); quando se refere à presença contínua de Deus na sua alma e aos respectivos frutos — a imunidade contra o pecado, o gosto das coisas do céu de preferência às coisas da terra, a facilidade da oração mental etc. — bem como à união mística com Deus (*Nota XXVI*, al. B, n.ºs 5 e 7; al. C, n.º 5; al. E, n.ºs 1 e 4 e 5; *Nota XXVII*, n.º 1; *El Dialogo*, pp. 330-33 e 338). Mesmo uma certa desvalorização das penitências e observâncias exteriores que as testemunhas lhe atribuem, pode encontrar fundamento em Santa Catarina de Sena (*El Dialogo*, pp. 200-202, 376, 383). Em todo o caso, esta influência não deve ser exagerada. Isabel Fernandes, se na verdade a sofreu, combinou-a com outras, sobretudo a dos místicos do Norte e, provàvelmente, de Ossuna e Laredo.

(2) V., no fim, a *Nota XXVI*, al. F, n.ºs 4, 5, 7 e 8.

Humanidade nos exercícios do espírito. As testemunhas depõem, com efeito, que ela «nunca desfez na contemplação da Paixão da Cristo» (1), muito embora ensinasse que «isso era de noviços» (2), e, consequentemente, que só a Divindade devia ser contemplada na via unitiva (3). Fr. Francisco da Porciúncula, cujo depoimento tão esclarecedor podia ser neste capítulo, ilude o problema, limitando-se a informar que recomendava insistentemente a imitação das «virtudes de Cristo» (4). Mas as declarações da ré deixam ver que, para esta, a meditação da Sacratíssima Humanidade não constituía de maneira nenhuma um «impedimento da perfeição» e era até algo que «alumia o entendimento»; mais ainda: que «Cristo Deus e Homem» pode estar presente na própria «oração de contemplação» e que a Divindade do Senhor sempre o está(5).

A formulação de Isabel Fernandes é quase perfeita. Menos equívoca que a do Pseudo-Taulero (6), mais clara que a de Ossuna e Laredo (7), reflecte os ensinamentos de Blois, Granada e Fr. Tomé de Jesus (8), se bem não alcance ainda a precisão de Bartolomeu dos Mártires (9). O que principalmente a afasta de Blois e do Pseudo-Taulero é a redução drástica do papel das imagens da Paixão na via unitiva. Essa redução é característica dos teóricos franciscanos do recolhimento e é justamente em face dela que o Arcebispo Bracarense e Santa Teresa de Ávila fazem as suas pontuações. A influência do autor dos *Trabalhos de Jesus* não nos parece talvez suficiente para explicar a doutrina da Fernandes. Inclinamo-nos, por isso, a admitir a sugestão dos espirituais recolhidos e até, porventura, dos sequazes do deixamento. Não julgamos, porém, que o reflexo iluminista, se o houve, tenha aqui ultrapassado os limites da pressão ambiencial difusa.

---

(1) V., no fim, a *Nota XXVI*, al. F, n.º 5.

(2) Vid. *Nota XXVI*, al. F, n.º 4.

(3) *Idem*, al. E, n.º 2.

(4) *Idem*, al. F, n.º 6.

(5) *Idem*, al. F, n.º 7.

(6) Vid. *supra*, pp. 260-61; e, no fim, a *Nota XIV*, n.º 4, al. F, e a *Nota XXII*, n.º 1.

(7) Vid. *supra*, pp. 291 e 292.

(8) Vid. *supra*, pp. 312-13 e 337-40; e, no fim, a *Nota XXII*, n.º 2.

(9) Vid. *Nota II*, n.º 2.

As infiltrações do iluminismo no pensamento de Isabel Fernandes não se ficam talvez por aqui. A sua espiritualidade, tendo sofrido embora o influxo benéfico das advertências e conselhos dos jesuítas e agostinianos (1), não se identifica com a destes. E se inclui a ideia de que a verdadeira devoção não consiste nas procissões, rogações e outras formas de culto exterior, nem nas observâncias corporais, nem na frequência das igrejas e nem mesmo na prática da caridade, mas no gosto dos «Sacramentos da Santa Madre Igreja, das Missas e das pregações» (2), — assenta também na convicção de um acesso fácil à via mística (3) e da equiparação desta às outras vias (4). As sequelas do primeiro processo inquisitorial não nos deixam medir seguramente a descrença da ré do formalismo religioso e da capacidade do clero para dirigir as almas pela via espiritual. Os elementos conhecidos dão, todavia, a entender que não era infensa a esses dois tópicos do iluminismo.

O iluminismo imputado pela Inquisição à beata de Lisboa e que nós julgamos encontrar um fundamento, ainda que vago, nas intencionalidades da sua doutrina — não se inscreve definidamente, a nosso ver, em qualquer das correntes espanholas descritas na primeira parte do presente capítulo. As más relações de Isabel com os mentores do recolhimento em Portugal e, nomeadamente, com Fr. Francisco da Porciúncula e o castelhano Fr. Fernando são um factor desfavorável à filiação na escola dirigida pelos franciscanos de Castela. A sua oposição à oração de recolhimento ensinada por estes mostra que não se deixou acorrentar a uma técnica espiritual que era pelo menos suspeita (5). E essa oposi-

---

(1) Vid. *Nota XXVI*, al. A, n.º 3.

(2) Vid. *Nota XXVI*, al. B, n.º 5, e *Nota XXVII*, n.ºs 2 e 4.

(3) Isabel mostra-se bastante segura de que andava na via unitiva (Vid. *Nota XXVI*, al. B, n.º 5, e al. C, n.º 7).

(4) O último tópico não está claramente afirmado no processo; parece, contudo, pressuposto na actuação e apostolado da beata. A via espiritual, com efeito, não nos é apresentada como sequência da via comum e nem tão pouco a via unitiva como sequência da via ascética, antes se nos apresentam como caminhos de substituição, apenas com o correctivo de que a via espiritual não anula totalmente a via comum e a via unitiva não dispensa uma iniciação ascética.

(5) Vid. *Nota XXVI*, al. A, n.º 3. — A oposição abrangia não só a técnica espiritual apostolizado por Fr. Fernando, mas também o comportamento exterior

ção parece a resultante natural da direcção de espírito que o P.e Gonçalo Vaz e Fr. Tomé de Jesus lhe imprimiram, o primeiro de 1554 a 1566 e o segundo ainda depois desta data.

Outro factor indicativo de que não seguia à risca as directrizes do recolhimento, a não ser talvez segundo o esquema depurado de Fr. Francisco de Ossuna, é o relevo que o lado eclesial e penitencial da prática religiosa tem na sua espititualidade (1). Foi precisamente com isto que ela objectou a Fr. Fernando, na Caparica, quando o capucho a quis captar para a sua doutrina.

A conexão da espiritualidade de Isabel Fernandes com as teses do deixamento assemelha-se menor ainda que a que mantinha com as orientações do recolhimento. Separa-a delas a propensão quase irreprimível para o visionarismo (2) e para os gostos sensíveis nos exercícios da vida sobrerrogatória (3). A sua oração incluía já em 1552 petições a Deus (4), no que bem se destinguia do sistema de Alcaraz.

No ideário espiritual de Isabel Fernandes confluiram pressões e sugestões de diversa proveniência, avultando, no conjunto, as que derivam dos místicos do Norte, de Santa Catarina de Sena e da escola franciscana influenciada por Fr. Francisco de Ossuna. O seu iluminismo, postulatório e atípico, não se identifica com o dos recolhidos ou dos deixados espanhóis e mostra-se isento das fragilidades doutrinais mais notórias destes.

* * *

A mentalidade e a forma da sua encarnação de que Isabel Fernandes é uma expressão característica, tiveram representantes notáveis no sector da piedade popular. Os mais deles pertenciam a círculos do Bairro Alto

---

de Porciúncula durante a oração e de Catarina Ribeiro na igreja (Vid. *Nota XXVI,* al. B, n.os 2 e 4).

(1) Ao que já se disse sobre este ponto, acrescente-se a confissão do gosto que tinha na assistência aos ofícios divinos (Vid. *Nota XXVI,* al. C, n.º 5).

(2) Vid. *supra,* p. 384, nt. 2, e, no fim, a *Nota XXVI,* al. C, n.os 2 e 3, e a *Nota XXVII,* n.º 4.

(3) Vid. *Nota XXVI,* al. C, n.º 4.

(4) *Idem,* al. C, n.º 3.

e do Convento de Santos. Mas havia-os também fora de Lisboa. O círculo de Almada é-nos mal conhecido. Sabemos, no entanto, que se formou sob as vistas de Fr. Fernando, o castelhano, e que teve depois por mestre a Fr. Francisco da Porciúncula. O seu quartel general era na casa dos Sousa Tavares. Os mais adiantados praticavam a oração de recolhimento — e podemos supor que segundo o esquema de Fr. Francisco de Ossuna; os principiantes davam-se à meditação dos mistérios da Paixão. A comunhão frequente e sem dependência necessária de confissão prévia era uma parte importante dos seus actos de piedade (1).

Não são muitas também as informações de que dispomos sobre o círculo iluminado de Montijo. Parece que o dominava a figura de uma beata idosa, Maria de Serpa, cujos nervos, por acção da penitência e da velhice, nem sempre funcionavam com equilíbrio. Os seus directores espirituais pertenciam aos capuchos da Piedade. A avaliar pela denúncia de D. Maria de Meneses, professava a teoria de que a oração vocal, boa para os principiantes, não era de exigir aos mais adiantados: Deus, que vê os corações, não precisa de palavras (2).

Em Lisboa, nas imediações do Carmo e de S. Roque, havia um

---

(1) V. *supra,* pp. 331, nt. 1, e 344, nts. 3 e 4; e *infra, Nota XXVI,* al. A, n.os 1 e 3. — A afirmação sobre a oração de recolhimento baseia-se no que se conhece do pensamento de Fr. Fernando, Tavares e Porciúncula; a referência à meditação apoia-se nos informes de Monzón.

(2) A denunciante, pelo que consta da denúncia de 2 de Julho de 1576, (AN, Inq. de Lx.ª, *Caderno 4.º do Promotor* [n.º 108], fls. 27-28) não falou directamente com Maria de Serpa. Mas a António de Mendonça, rapaz de 18 anos que em Abril professara na Piedade, «ouuiu dizer q̃ os santos e pas deuotas não auiam de rezar bocalmente», esclarecendo porém que «era uerdade que primeiro que se deixasse de rezar e posesem as pas nestes termos e estado que auiam de rezar mas depois de ter isto cõtinuado com a oração uocal que não hera necessario mais rezar por que Dš uia os coraçois e q̃ Dš não tinha necessidade de linguoas senão de coraçois». Mendonça não lhe disse que ouvira isto à Serpa; mas a denunciante deduziu que assim fosse, por lhe ter dito que ela já não rezava. A Serpa, de seus 70 anos, natural de Alhos Vedros, «he tida pr molher mto beata e santa p̃ fazer uida de muita abstinencia». Um frade da Piedade disse-lhe que ela «não tinha o juizo muito certo». — A doutrina da beata de Alhos Vedros sobre a oração vocal lembra muito a de Fr. Francisco de Ossuna (Vid. *Tercer Abecedario,* pp. 404 e 483).

nutrido grupo de beatas de tendência vagamente iluminada (1). Reuniam-se, ora com a assistência de umas, ora com a de outras (2), em casa de Joana Teixeira, Maria dos Rosales ou Catarina Ribeiro. Às vezes, reuniam também, mas em conciliábulos mais restritos, em casa de Simão Lopes e de Francisca Dias. As reuniões intensificaram-se por volta de 1565, participando nelas frequentemente os directores espirituais, sobretudo os capuchos (3). A sua mecânica era simples. Consistia numa leitura espiritual, acompanhada de comentário e seguida da oração de recolhimento pelos circunstantes (4). Alguns destes, como a Teixeira, a Torralva e a Vieira, eram discípulos de Fr. Fernando. Simão Lopes e Catarina Ribeiro ocupavam, porém, lugares de primeiro plano — mas ela com um prestígio intelectual superior ao dele.

A leitura espiritual era feita sobre textos de autores conhecidos do Norte e de Itália. Taulero, Rusbróquio, Henrique Hárfio, Luís de Blois, Catarina de Génova e Ossuna gozavam de favor especial no

---

(1) Segundo as indicações do *Processo n.º 9287* (p.te 2.ª, fls. 14, 20, 28 v, 40-40 v, 41 v-42, 44v, 47, 56), do *Processo n.º 3547* (fls. 4v), da *Nota XXVIII*, al. A, n.º 2, e da denúncia de Jorge da Silva (A. Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil*, p. 188), eram as seguintes: Margarida Gomes, Catarina Ribeiro, Joana Teixeira, Joana da Cruz, Maria dos Rosales; a Torralva Velha; Isabel Vieira (filha de Isabel Fernandes, cfr. *Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 85), familiar de D. Maria da Silva, e esta mesma; Ana da Nóbrega com suas filhas; Ana Monteiro, mulher de Lourenço de Cáceres, viador de Jorge da Silva; Antónia Madureira e Antónia Grisante, já nossas conhecidas; Isabel de Vilalobos, criada de uma sobrinha de Jorge da Silva; Francisca Dias e a sua companheira de casa, Violante Correia. Também faziam parte da trupe, Simão Lopes e sua mulher, Basílio de Campos, Pero Sanches (casado com Maria dos Rosales) e Simão Gomes. Ana de Torres, Ana do Mestre, Inês Vaz, Guiomar do Couto, Margarida Amaral e Isabel Fernandes compareciam por vezes às reuniões. Joana da Cruz, viuva de um porteiro da Casa Real, era a filha mais velha de Ana da Nóbrega e de seu marido, guarda da Casa da Índia (*Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 40v, 44v, 47v, e 112v).

(2) AN, *Processo n.º 3547*, fls. 6v-7 (declarações de Joana Teixeira, de 9 de Agosto de 1572).

(3) Vid. as fontes indicadas a p. 383, nt. 3, e, no fim, a *Nota XXV*, n.º 8, e a *Nota XXVIII*, al. A. — Catarina Ribeiro estava também em relações com Fr. Luís de Granada, e Fr. Tomé de Jesus (Vid. *Nota XXV*, n.ºs 1, 6 e 8). Fr. Francisco de Bobadilha, O.P., esteve em contacto com o círculo de Santos (*Idem*, n.º 5).

(4) Vid. *supra*, pp. 375-76, e, no fim, a *Nota XXVIII*, al. A.

cenáculo (1). Os textos latinos eram lidos e traduzidos por Simão Lopes, a única pessoa do grupo que dominava o idioma do Lácio; os castelhanos e portugueses eram lidos por quem se oferecia (2). No comentário, tomavam parte os diversos membros da congregação, bem que a interpretação autêntica, se deste modo nos podemos exprimir, pendesse dos lábios de Catarina Ribeiro (3). Pela sua «particular inteligência» dos livros daqueles autores, competia-lhe «declarar o que queriam dizer e dar o entendimento espiritual», ou, como outros dizem, «declarar as lições» e «dar os sentidos» (4).

Os elementos de que dispomos não nos habilitam a precisar com suficiente rigor qual o tipo de recolhimento praticado. A descrição das testemunhas deixa-nos entrever, no entanto, uma prevalência nítida do método afectivo sobre o especulativo e de Hárfio sobre Ossuna. Parece, com efeito, que a actividade externa, incluindo a pregação e o munus do confessionário, era considerada um obstáculo ao progresso espiritual. Este postulava a cada um, como exigência de base, «que se recolhesse e desse à oração mental» (5). Tudo devia passar-se com obras da vontade e não do entendimento, «levantando a alma a Deus com jaculatórias simples e de amor» e «resistindo a todo o pensamento mau ou bom, e tratando com Deus por amor e afeição» (6). A oração punha a alma naquelas «cousas maravilhosas» em que Catarina Ribeiro costumava estar quando ia à igreja (7). Essas coisas maravilhosas eram a «união e alteza», graças às quais os «contemplativos entravam numa caligem» e recebiam «muitos sentimentos e sentiam em si uns lumes e certeza daquelas verdades» (8). Para lá chegar, haviam porém de

---

(1) Vid. *supra*, p. 375-76.

(2) Vid. *Nota XXVIII*, al. A, n.os 2, 3, 4 e 5.

(3) Vid. *Nota XXVIII*, al. A, n.os 2 e 4.

(4) Vid. *Nota XXVIII*, al. A, n.os 2, 4 e 5.

(5) Vid. *Nota XXVIII*, al. A, n.º 1.

(6) *Idem*, al. B, n.º 5.

(7) *Idem*, al. B, n.º 1.

(8) *Idem*, al. B, n.º 3 — As «verdades» aqui aludidas são, se bem interpretamos o texto, a contemplação amorosa e sem imagens nem figuras (V., no fim, a *Nota XIV*, n.º 4, al. H). A «caligem» do espírito pode ser confrontada com os passos de Hárfio e do Pseudo-Taulero, transcritos a p. 256, nt. 3, e na *Nota XIV*, n.os 2 e 4, al. D.

«recolher o espírito e deitar de si todas as imagens e figuras, e pôr a mente em Deus, e ficar a alma só com Deus» (1). Na via unitiva, as próprias imagens da Paixão do Senhor deviam ser evacuadas (2).

Catarina Ribeiro retocou um pouco o esquema que acabamos de traçar; não tanto, porém, em nosso juízo, que lhe modificasse substancialmente o significado. Segundo as suas declarações, «era bom despojar a alma de todos os pensamentos maus para se contemplar em Deus» (3). Mas despojar a alma, «lançar de si os maus pensamentos» (4), não significa só, julgamos nós, a necessidade de banir as imagens e figuras de estímulos ou acções pecaminosas, porque esse esforço é inerente a toda a prática piedosa, da mais formal à mais espiritual. E não significa também a simples luta contra as distracções, pois nem todo o pensamento que distrai é um mau pensamento. Significa, portanto, a expulsão de todo o pensamento que impede a divina união. As imagens da Santa Humanidade são, assim, compatíveis com os exercícios da via unitiva; contudo, nos momentos em que a alma se eleva à união, devem ser deixadas, porque nesse lance toda a imagem é impeditiva e, por consequência, todo o pensamento é um mau pensamento. Tal nos parece o modo de ver da beata, embora os ditos das testemunhas inclinem a supor que a prática não correspondia exactamente à teoria. A convicção de que habitualmente contemplava em Deus, devia ser um motivo de esquecimento da meditação da Paixão...

Os documentos sugerem que a contemplação sem figuras nem imegens era a meta almejada de todos os personagens do grupo (5). Mas a via unitiva não parecia excluir totalmente a oração vocal nem a assis-

---

(1) *Idem*, al. B, n.º 3.

(2) *Idem*, al. B, n.º 3.

(3) Vid. *Nota XXVIII*, al. B, n.º 7. Coteje-se este passo com o do Pseudo-Taulero transcrito na *Nota XIV*, n.º 4, al. F.

(4) *Idem*, al. B, n.º 8.

(5) A negativa de Catarina Ribeiro, além de pouco convincente, não merece grande crédito. O inquiridor apanhou-a por vezes em flagrante delito de mentira (v.g., *Processo n.º 3547*, fls. 20, interrogatório de 22 de Agosto de 1572). E a sua preocupação de se desculpar ou inocentar é mais do que manifesta.

tência aos actos do culto (1). E não excluía tão pouco a meditação da Paixão de Cristo. As observâncias corporais, a oração vocal e a meditação da Paixão eram consideradas pelos iluminados deste círculo, como se acaba de ver, meios pobres de vida espiritual. Não deviam ser utilizadas, portanto, senão como práticas introdutórias ou complementares dos meios ricos da alta contemplação.

Catarina Ribeiro é peremptória neste ponto. «Rezava na igreja — diz ela — obra de uma hora vocalmente, porque rezava o ofício divino e o rosário de Nossa Senhora, e a coroa e outras orações; e depois de rezar vocalmente, recolhia-se e punha-se a cuidar na Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo» (2). E Margarida Gomes, outra notabilidade dos cenáculos do iluminismo, declara que «jejuava os jejuns da Igreja obrigatórios, e, quando era melhor disposta, jejuava às quartas feiras, sextas e sábados»; «quando estava bem disposta, ouvia sua Missa cada dia e ia às pregações»; e, «cuidando primeiro na Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo e rezando», recolhia-se finalmente (3). Catarina Ribeiro, segundo Margarida Gomes, dizia que «era muito bom jejuar e rezar e trazer à memória a Paixão de Deus e que estas coisas eram princípio de vir a ele, mas que por melhor tinha cuidar em Deus e recolher-se e falar muito pouco ou não falar» (4). E a doutrina de que «era melhor muito a oração mental que a vocal» corria insistentemente entre as pessoas do grupo, tendo chegado a constar que Joana Teixeira andara um ano sem rezar sequer o Pai Nosso (5). A desvalorização dos exercícios exteriores e de entendimento era causa da atitude de Catarina e suas comparsas na Igreja (6), acocoradas no chão, embrulhadas nos mantos, de olhos fechados e mãos no rosto, escandalizando os católicos bisonhos,

---

(1) O depoimento de Isabel Fernandes em sentido contrário está em desacordo com os outros elementos processuais e, tendo surgido numa fase em que ela procurava captar a todo o custo a benevolência do inquiridor, inspira forte reserva.

(2) Vid. *Nota XXVIII*, al. B, n.º 8.

(3) *Idem*, al. B, n.º 6.

(4) *Idem*, al. B, n.º 6.

(5) AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 3547*, fls. 10v-11, declarações de Margarida Gomes, de 19 de Junho de 1578.

(6) Vid. *Nota XXVI*, al. B, n.os 4 e 5; *Nota XXVIII*, al. B, n.º 8.

para quem o principal do culto se resumia na veneração das imagens e na recitação de fórmulas consagradas.

Os militantes deste círculo iniciaram-se mùtuamente nos exercícios de sobrerrogação e reconheciam mais ou menos a Fr. Francisco da Porciúncula por seu mestre espiritual (1). O seu desapreço pelo culto exterior contrastava com a devoção que tinham pela Sagrada Comunhão, abeirando-se o mais que lhes era possível da mesa eucarística (2).

A Inquisição não pôde descobrir nos conventículos de Santos e do Bairro Alto elementos comprovativos de uma adesão programática, ou ao menos consequente, aos princípios do iluminismo. Os tremores e arrebatamentos de Simão Lopes quando estava recolhido em oração (3) recordam, no entanto, as manifestações espectaculares de Fr. Juan de Olmillos e de outros franciscanos espanhóis tidos na conta de iluminados. E o dito que se atribui a Antónia Rodrigues, de que «não podia rezar senão que sempre estava em Deus» (4), inculca motivações doutrinais da mesma proveniência. Outro tanto, e por mais forte razão, se deve dizer da tendência para fazer da contemplação em Deus uma alternativa da via comum. Simão Lopes informa, com efeito, que, no entender de Catarina Ribeiro, as práticas comuns da Igreja deviam ser deixadas pela «união e alteza» (5); e embora a ideia possa ser interpretada em sentido correcto, o conjunto dos depoimentos leva-a mais para a inspiração dos iluminados. De qualquer modo, se iluminismo há no

---

(1) Cfr. *Nota XXVIII*, al. A, n.º 1, e al. B, n.º 4.—Não eram só Porciúncula e a Ribeiro que se tinham por mestres um do outro. Também Margarida Gomes se intitulava discípula da Ribeiro e de Guiomar do Couto (*Processo n.º 3547*, fls. 10v, declarações de Margarida Gomes, de 19 de Junho de 1578).

(2) «.... e foi perguntada quantos annos haa que comunga cada dia disse que lhe parecia que aueria uinte annos pouco mais ou menos e ainda cõ interuallos» (*Processo n.º 3547*, fls. 21v, interrogatório de Catarina Ribeiro de 22 de Agosto de 1572); «....se cõfessaua e comũgaua todos os domingos afora os outros dias sanctos» (*Processo n.º 11637*, fls. 11v, interrogatório de Margarida Gomes, de 19 de Junho de 1578).

(3) Vid. *infra*, p. 404, nt. 3; e, no fim, a *Nota XXVIII*, al. A, n.ºs 2 e 3. — Sabe-se também que Catarina Ribeiro era dada a visões (Vid. *Nota XXV*, n.º 8).

(4) V., no fim, a *Nota XXVIII* al. A, n.º 2.

(5) *Idem*, al. B, n.º 2.

ideário deste grupo, não se pode falar senão na doutrina dos recolhidos depois de clarificada por Ossuna. Do deixamento, não ficou vestígio perceptível.

* * *

O esboço do movimento iluminista em Portugal ficaria incompleto sem o perfil ideológico de Fr. Francisco da Porciúncula (1). Foi ele, por assim dizer, que lhe serviu de assistente eclesiástico, durante anos e anos, no desempenho de uma missão gratuita, imposta só pela vontade de promover a vida devota e os exercícios de sobrerrogação na roda mais vasta possível de fiéis cristãos. A sua personalidade não é das mais equilibradas — mas isso não lhe diminuiu de maneira nenhuma nem o crédito nem a influência (2). No próprio convento da Arrábida, onde muitos confrades compartilhavam as suas doutrinas espirituais, gozava de uma autoridade que roçava pela veneração (3). E fora, quase não há círculo iluminado onde a sua presença não avulte. É assim em Almada, no cenáculo dos Sousa Tavares; em Caparica, na igreja conventual; em Santos, nos conciliábulos da Comendadeira; em Lisboa, na

---

(1) Era frade leigo da Província da Arrábida (*Processo n.º 4455*, fls. 1). Uma das irmãs estava no Convento de Santos e outra, D. Paula Barbosa, era casada com Pedro Álvares, filho de Manuel Álvares, corregedor do cível e juiz da Casa da Índia. Tinha também um irmão professo no Colégio da Graça de Lisboa. Cfr. *supra*, p. 339; *Processo n.º 9287* p.te 2.ª, fls. 113-13v; Luciano Ribeiro, *Registo da Casa da India*, vol. 1.º, p. 353.

(2) V., no fim, a *Nota XXIX*, al. A.

(3) Os frades da Arrábida «tinham por cousa do Espírito Santo», no dizer do Bacharel Pedro Jorge, os ditos e feitos de Porciúncula durante a crise nervosa de que foi vítima em 1568, edificando-se e consentindo que uma multidão de leigos se edificasse com os seus prodígios pseudo-místicos (Vid. *Nota XXIX*, al. A). Entre os que assim sentiam, figurava o próprio Provincial, Fr. Damião da Torre, cuja credulidade nas virtudes e visões de Catarina Ribeiro é já nossa conhecida (Vid. *Nota XXV*, n.º 8; *Nota XXIX*, al. C, n.º 1). Fr. Luís de Granada, que lhe esteve ligado e ao círculo devoto que ele dirigia em Almada, considerava-o «homem mui virtuoso» e esperava que Deus lhe restituísse o siso transitòriamente perdido (Vid. *Nota XXV*, n.º 1).

casa de Isabel Fernandes e de Catarina Ribeiro. Onde quer que aparece, é o primeiro — o mestre e o guia de todos respeitado (1).

A biografia espiritual do frade é-nos mal conhecida. Pode supor-se, todavia, que tenha feito a aprendizagem com Fr. Fernando ou outro capucho espanhol agregado à Província da Arrábida (2). A reputação de homem santo e favorecido de Deus já o acompanhava na Páscua de 1567, quando tomou parte no capítulo geral da Ordem celebrado em Casas Rubias del Monte (Espanha). Os devotos da localidade procuravam-no a toda a hora, beijando-lhe o hábito e rogando o seu conselho de mestre em perfeição. Não há porém indícios de iluminismo na doutrina que ensinava. O seu conteúdo de ascese e de prática comum patenteia-se na própria denúncia de um discípulo (3).

Porciúncula era dado a extravagâncias no exercício da devoção. O visionarismo e outras manifestações pseudo-místicas são inseparáveis da sua espiritualidade. O bacharel Pedro Jorge, prior de S. Julião de Setúbal, apresenta-no-lo em diálogo com o demónio durante a crise nervosa de 1568 (4). E o cronista da Arrábida mostra a larga duração dos seus raptos (5). Nas cartas espirituais, fazia por vezes referência a milagres decididamente imaginários (6). A sua oração de recolhimento, segundo Isabel Fernandes e outras testemunhas, era acompanhada de saltos e tremores, estendendo-se no chão como que adormecido e despertando a espaços por modo espectacular e estranho (7). Por cerca de 1569, apareceu com outro capucho e Simão Lopes em casa da Fernandes. Sentou-se numa arca e «se recolheo pondo hũa mão no rostro». Momentos a seguir, caiu ao chão e aí ficou durante algum

---

(1) V. *supra*, p. 344, nt. 4; *infra*, p. 402; *Nota XXV*, n.º 10; *Nota XXVI*, als. B, n.º 2, e E, n.º 6; *Nota XXVIII*, al. A, n.º 2, e al. B, n.º 4; *Nota XXIX*, al. C; AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 4455*, fls. 20.

(2) A cronologia favorece a possibilidade de ter sido iniciado por Fr. Fernando, pois este ainda exercia a sua actividade do outro lado do Tejo numa altura em que Fr. Francisco já tinha professado (Vid. *supra*, pp. 380-81; e infra, p. 402).

(3) Juan de Agea. V., no fim, a *Nota XXIX*, al. B.

(4) Vid. *Nota XXIX*, al. A.

(5) *Idem, ibidem.*

(6) Vid. *Nota XXV*, n.º 1.

(7) Vid. *infra*, p. 404, nt. 3, e, no fim, a *Nota XXVI*, al. B, n.ºs 2 e 3.

tempo, meneando o corpo e proferindo exclamações alusivas à Infanta D. Maria (1). Depois acalmou — e assim estiveram, ele e o Lopes, «calados e deitados hũu muito grande espaço, cõ os olhos fechados como dormentes». Despertou mais tarde, mas «tornouse a enleuar outra uez/ e deu hũ salto por detras e ficou estirado em hũa escada cõ a cabeça posta na parte de cima /e cõ as costas nos degraos/ e ficou como morto» (2).

As extravagâncias pseudo-místicas de Fr. Francisco da Porciúncula têm um aspecto evidente de neurose e cabotinismo espiritual (3), e seria exagero tomá-las no sentido de sugestão iluminada. Não são, porém, de maneira nenhuma, puros actos de fingimento de um simulador habitual. Por detrás da simulação, estão reminiscências doutrinais, anseios de intensidade religiosa, que as explicam, se porventura não comandam. A sua formação, neste ponto, é tìpicamente franciscana, ainda que influída talvez pela leitura de Catarina de Génova, a doutora que ele tanto admirava.

Fr. Francisco da Porciúncula tinha a obceção do divino. Queria alcançar a todo o transe a meta da perfeição e da vida contemplativa. A virtude que lhe é reconhecida por quantos o trataram de dentro ou de fora do claustro (4), parece brotar dessa constante das suas

---

(1) A Infanta era extremamente devota e foi bastante influenciada pelos primeiros jesuítas (MHSJ — *Litterae Quadrimestres*, t. 2.º, pp. 434-39). Em 1556, saiu dos prelos de João Blávio, em tradução de Fr. Álvaro de Torres, da Ordem de S. Jerónimo, mandada fazer por D. Maria, o livrinho do jesuíta João Polanco, intitulado *Directório de Confessores e Penitentes.*

(2) AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 28-28v, interrogatório de Isabel Fernandes, de 4 de Fevereiro de 1572.

(3) Vid. *Nota XIX*, al. A.

(4) Isabel Fernandes, reportando-se aos ditos de outras pessoas, atribuiu-lhe indignidades nas relações com algumas confessadas (*Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 112-32, interrogatório de 22 de Abril de 1573). A referência, feita depois de 20 meses de prisão e no manifesto intuito de tornar suspeitos certos testemunhos que presumia terem sido produzidos contra si (cfr. *idem*, fls. 113v-14), merece pouca fé. As pessoas indicadas por Isabel Fernandes, incluindo Porciúncula, não foram sequer ouvidas pela Inquisição ou, se o foram, não se reduziran a auto as suas declarações. E esta atitude, pelo que conhecemos do longo contacto com os processos inquisitoriais, tem uma significação precisa de incredulidade.

inquietações. E não deriva de outra fonte a preocupação das formas e processos característicos da alta espiritualidade. A doutrina que acresceu às virtudes e tendências originárias, arrastou-o, no entanto, para um terreno pouco firme e susceptível de deslises. O visionarismo, o demonismo, a fenomenologia mística extraordinária, tudo que excedia e até certo ponto excluía a via comum, passavam no quadro doutrinal do franciscanismo extreme por manifestações normais de homens perfeitos. A própria perfeição era tomada como um estado de acesso universal e fácil (1).

O frade arrábido professava ardorosamente a teoria que centrifugava a Santa Humanidade das formas superiores da contemplação. Era esse, mesmo, se não nos enganamos, o ponto nevrálgico do seu apostolado espiritual; anunciava-o, pelo menos, oportuna e importunamente. Isabel Fernandes conta como ele «lhe respondeu que aquilo de cuidar na Paixão de Cristo era prata quebrada e que ouro fino era cuidar só em Deus e resistir aos pensamentos» (2). E outra testemunha, esta geralmente proba, diz-nos que ele era «dado todo à Divindade de Cristo, mas isto com resguardo» (3). Simão Gomes, cujos depoimentos não inspiram grande confiança pelo vago e às vezes fantasioso dos conteúdos, atribui-lhe até a proposição de que «a Humanidade de Cristo era impedimento para a contemplação da Divindade» (4).

A insistência de Porciúncula na doutrina centrigufadora da Santa Humanidade prestava-se a mal entendidos por parte dos que o ouviam, sendo possível que alguns a tomassem no sentido dos iluminados. O dito

---

(1) Vid. *supra*, pp. 152-53. — A facilidade do acesso à via unitiva aparece em obras de capuchos italianos da primeira metade do século XVI, como a *Operetta utilissima chiamata Arte de la unione* de Fr. Giovanni Pili de Fano, e é um dos tópicos doutrinais de Hárfio e de Ossuna (Vid. *supra*, pp. 257 e 290).

(2) Vid. *Nota XXIX*, al. C, n.º 3.

(3) Vid. *Nota XXIX*, al. C, n.º 1.

(4) *Idem*, al. C, n.º 2. — Simão Gomes estava tão seguro do que dizia, que nem sequer se lembrava onde é que a conversa se passara... Gomes, que era ou se tornou um colaborador do Santo Ofício (Vid. *Nota XXVII*, n.º 2), acusa também o frade de sustentar que «podia uma alma chegar a estado de tanta perfeição que não podia mais crescer nela» (Vid. *Nota XXIX*, al. C, n.º 2), mas o seu próprio depoimento torna muito duvidoso o que afirma.

que se pôs na boca do Padre Leão Henriques, da Companhia de Jesus, de que o arrábido dissera em casa de Martim Afonso de Sousa «que cuidar na Humanidade de Cristo e na sua Paixão era impedimento da contemplação da Divindade» (1), mostra que o nosso capucho nem sempre usava, nesta matéria, do resguardo de que nos fala Basílio de Campos. É muito possível que fosse fácil em admitir a chegada dos devotos àquele ápice contemplativo em que a mística moderna, com D. Fr. Bartolomeu dos Mártires e Santa Teresa de Ávila, admite a incompatibilidade das imagens (2). Mas a publicidade e a falta de cautelas com que pregava e praticava a teoria, parecem indicar a convicção do seu recto fundamento teológico. Um jesuíta que o ouviu, o Padre Inácio Martins, não ousou reprovar-lha, muito embora desse mostras de apreensão sobre os perigos do seu apostolado (3). E o próprio frade, no processo instaurado contra Isabel Fernandes na Inquisição, deu a entender que, para ele, «cuidar na Humanidade de Cristo [não] era descer da contemplação da divindade» e que a mística não podia separar-se da ascética (4).

A desvalorização da Humanidade do Senhor nos exercícios da vida contemplativa lembra os teses de Francisco de Ossuna e Bernardino de Laredo. E a lembrança aviva-se em presença de outros tópicos não menos significativos. Um deles é o princípio da resistência aos pensamentos, ou seja, «deitar de si as imagens e figuras e afogar os pensamentos e ficar só com Deus» (5). O outro é a oração de recolhimento. Porciúncula costumava dizer «q̃ as pas cõ q̃ praticaua posto q̃ andassem metidas no mundo loguo o leixauão e se desnuauam e união com xp̃o» (6). Mas não sabemos mais do que isto — e tanto um tópico como o outro podem reportar-se simplesmente às ideias de Taulero ou de Hárfio. Faltam elementos para a sua filiação segura nas concepções de Ossuna ou de Laredo.

---

(1) Vid. *Nota XXIX*, al. C, n.º 2.

(2) Cfr. A. Poulain, *Des Grâces d'Oraison*, pp. 126-37 e 192-95.

(3) Vid. *Nota XXIX*, al. C, n.º 2.

(4) Vid. *Nota XXVI*, al. F, n.º 6.

(5) Vid. *Nota XXVIII*, al. B, n.º 4.

(6) AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 4455*, fls. 19v (depoimento de Simão Gomes, de 12 de Setembro de 1570).

A actividade apostólica de Porciúncula data de 1555, pelo menos, e desenvolveu-se ràpidamente nos anos seguintes (1). As «práticas particulares na matéria da contemplação» (2), que tinha com os devotos que o procuravam ou se reuniam em grupos por ele dirigidos, exerceram uma influência apreciável na orientação dos cenáculos piedosos de uma e outra margem do Tejo. Mas a sua acção não era a de um isolado. Cooperavam com ele, embora decerto com as devidas cautelas, outros arrábidos. Uma testemunha fidedigna diz-nos que era «coisa muito natural entre estes trazerem a doutrina [do colega] entre si e entregarem-se todos à Divindade e expelir todo o exercício da Humanidade de Cristo nosso Redemptor» (3). E D. Gaspar de Leão refere que, por cerca de 1552, foi processado na Inquisição de Lisboa um religioso, verosìmilmente capucho, que iniciava por sistema na via unitiva as pessoas a quem dirigia (4). A doutrina que ensinavam, pelo menos a que ensinava Fr. Francisco, continha aqueles elementos ascéticos sem os quais a via mística afasta as almas da ortodoxia católica. Aconselhava o arrependimento dos pecados, a confissão, a guarda dos mandamentos e «amar a Dios mucho» (5). Por outro lado, considerava «palavras de edificação» dizer que «se haviam de seguir as virtudes de Cristo, como era sua humildade e obediência, e as demais virtudes» (6).

A mistura da elevação religiosa e da crise dos nervos parece evidente nas atitudes de Fr. Francisco da Porciúncula. Mas foi o primeiro e não o segundo destes elementos, que fixou a atenção dos contemporâneos. Não se nos afigura, porém, que o seu pensamento se orientasse pela directriz dos deixados. E do recolhimento, não retinha senão o esquema depurado por Ossuna, embora simplistamente interpretado e aplicando-o indiscriminadamente a todas as almas, sem uma preparação ascética demorada e sem um lastro de virtudes exteriores vigilantemente mantido.

---

(1) Vid. *Nota XXIX*, al. C.
(2) *Idem*, al. C, n.º 1.
(3) *Idem, ibidem.*
(4) Cfr. *Desengano de Perdidos*, pp. 18-19.
(5) Vid. *Nota XXIX*, al. B.
(6) *Idem*, al. C.

* * *

O iluminismo português tem características especiais e não pode ser identificado com os padrões do país vizinho sem desvios de análise que o deformam. As teses dos deixados espanhóis não entraram nos seus quadros doutrinais senão de maneira vaga e distante. E o próprio sistema dos recolhidos não foi aceite nas formulações extremas com que nos aparece em Francisca Hernandez. Nenhuma das teorias particulares do beatério de Toledo se encontra, com o alcance que este lhes deu, nas proposições imputadas aos devotos lusitanos. Acima de tudo, é de notar que a coexistência da contemplação com o pecado, nomeadamente com o pecado contrário ao sexto mandamento, não foi justificada e nem sequer praticada entre nós.

A análise não revela também elementos que autorizem a hipótese de uma relação mais ou menos íntima dos nossos iluminados com o ensinamento erasmiano (1). Os temas específicos do erasmismo não sobressaem nas inquietações e ideias que eles manifestam, salvo na medida em que são comuns ao espiritualismo da época. As alusões de Fr. Francisco da Porciúncula à necessidade de «emendar o mundo» (2) não têm o alcance lato de uma reforma da cristandade, que os sequazes do humanista roterdamês lhe dão. Parecem antes um eco da preocupação moralizante inerente aos movimentos de observância actuados pelos capuchos e por alguns dominicanos. O anseio perfectista, de tão intensa repercussão em Portugal no terceiro quartel do século XVI, desempenhou na mente dos iluminados um papel de estímulo, idêntico ao da ânsia de reforma entre as erasmistas.

---

(1) O Prof. Marcel Bataillon sustenta, pelo que toca ao país vizinho, o ponto de vista contrário, (*Erasmo y Espana,* vol. 1.º, pp. 194-222) ainda que, em nossa opinião, com algum exagero. No que a Portugal se refere, porém, o espiritualismo ético do humanista parece-nos tão alheio ao formalismo corrente como ao misticismo exaltado, o que não quer dizer que, por virtude do ambiente que criou, não tenha reforçado neste ou naquele tópico as sugestões vindas dos espirituais do Norte e de Itália.

(2) Vid. *Nota XXIX,* al. A.

As concepções pietistas parecem-nos a verdadeira madre do iluminismo português. Nas práticas dos iluminados, introduziram-se por vezes ilusões e embustes piedosamente motivados, mas não é isso razão bastante para as filiarmos em princípios de seita heterodoxa. Os erros dos seus adeptos não constituem uma teoria, mas uma praxe sem consciência nem autononia teológicas. Degradam, numa assimilação simplista, por vezes inepta e grosseira, os princípios magistrais da espiritualidade exaltada da época, ignorando o aspecto sistemático, o conteúdo ascético, as distinções doutrinais, que a caracterizam. A grosseria formalista da chamada via comum tem uma equivalência condigna na grosseria espiritualista dos que a si próprios se chamavam perfeitos.

Os esforços da Inquisição para enquadrar nas teses condenadas por Manrique as actividades do nosso beatério falharam completamente. Isabel Fernandes, depois de um processo instruido sem isenção, foi condenada apenas como suspeita de erros na fé (1). Os feitos de Porciúncula, Catarina Ribeiro e Margarida Gomes nem sequer foram concluídos (2). Contra Simão Lopes, um dos marechais da escola, facílimo nas levitações, júbilos e êxtases de espírito, nem sequer foi instaurado procedimento (3). Tão pouco o foi contra Joana Teixeira

---

(1) AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 117-19v (acórdão de 31 de Janeiro de 1574).

(2) Porciúncula foi, no entanto, objecto de uma medida de segurança (13 de Março de 1574), sendo mandado sair de Lisboa e proibido de falar secretamente com quem quer que fosse (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 4455*, fl. 23v).

(3) Simão Lopes era frequentador habitual das reuniões de piedade em casa de Catarina Ribeiro e convivia de perto com Isabel Fernandes (*Processo n.º 3547*, fls. 6v e 9; *Processo n.º 9287*, p.te 2.ª fls. 56 e 85; *Nota XXV*, al. A). Em relação a Porciúncula, comportava-se como uma espécie de oficial às ordens e fiel servidor, imitando-lhe todas as extravagâncias. Isabel Fernandes descreve os seus meneios, saltos e adormecimentos, em companhia de Fr. Francisco, na cena acima referida (Vid. *supra*, pp. 396 e 398-99). Refere também que Francisca Dias e Violante Correia lhe contaram «que indo huũ dia o ditto symão lopes a sua casa e começando a fallar de Deos / nõ lhe dizendo q̃ palauras / cahira de hua cadra abaixo esmorecido no chão» (*Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 28v-29; cfr. fl. 45). Joana Teixeira viu-o, por sua vez, em casa de Catarina Ribeiro, suspender a leitura espiritual e começar «a tremer todo e a dar grandes baques com as costas em hũa parede ou arqua que estaua detras delle»; Catarina Ribeiro ilucidou-a então de que «o dito simão lopes

e demais abelhas mestras do grupo. As visões, revelações e outros prodígios pseudo-místicos em que esta gente era fertilíssima (1), também se explicam sem recurso às tendências dos alumbrados espanhóis. A inclinação para o maravilhoso e extraordinário no campo da vida espiritual andava, por assim dizer, na massa do sangue dos homens e mulheres da época. A *Vita Christi,* os *Flos Sanctorum,* toda a hagiografia coeva, impeliam nesse sentido. E análogo incitamento resultava da vida e obras de Suso, Taulero, Dionísio Ryckel, Catarina de Génova e outros predestinados. A fácil credulidade de Fr. Luís de Granada, Fr. Tomé de Jesus e de tantos franciscanos nesta matéria é um indício seguro de que esse elemento fazia parte da mentalidade religiosa dos nossos pietistas, ainda dos mais exigentes em questões de ortodoxia.

Apesar de tudo, parece-nos inegável que o espírito do iluminismo espanhol, principalmente na versão moderada dos recolhidos, se insinuou na mente do beatério lusíada. Não são factos nem ideias singulares que disso nos convencem. São as incidências e paridades de conjunto. O certo é que o recolhimento, o visionarismo, a vida de clandestinidade, a subtracção ao controle da Igreja, a desvalorização da Humanidade de Cristo, da oração vocal e das observâncias exteriores — figuram cá e lá na primeira linha desta espiritualidade. E uns e outros vivem da confiança na misericórdia e luzes especiais que Deus lhes concede.

---

estaua recolhido em oração» (*Processo n.º 3547*, fls. 7v). E a própria Catarina Ribeiro informa que ele «per algũas uezes se recolhia consiguo e ficaua com os olhos abertos e nam dizia nada quando estaua asim e depois dizia que quando estaua naquelle recolhimento consiguo mesmo que nam se podia bolir mas que lhe duraua aquillo pouquo» (*id.*, fls. 20, interrogatório de C. Ribeiro, de 22 de Agosto de 1572). O recolhimento, feito pelo Lopes de olhos abertos, segundo a preferência de Ossuna (*Tercer Abecedario,* p. 485), era praticado por outros de olhos fechados (Vid. *supra,* pp. 166--67 e 198-99), numa forma que o mesmo Ossuna diz ser bastante criticada pelos mundanos.

(1) AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 9287*, p.te 2.ª, fls. 21-21v, 23v-29v, 45--47v, 76v; *Processo n.º 3547*, fls. 21-23; *Nota XXVI,* n.º 4; *Nota XXIX,* al. A. — Algumas vezes, porém, foram postos a correr como fenómenos místicos extraordinários factos que, segundo parece, não tinham sido relatados como tais pelos seus protagonistas. Catarina Ribeiro nega uma série de prodígios que deturpadamente lhe foram imputados (*Processo n.º 3547*, fls. 21v-23, interrogatório cit. de 22 de Agosto de 1572).

O iluminismo, mesmo na forma benigna, íamos a dizer ortodoxa, que revestiu entre nós, só penetrou em círculos sociais restritos. Ainda assim, não era corrente para se desprezar. Atingia uma parte considerável do escol espiritual do povo e podia recear-se justamente a sua evolução catastrófica. Jorge da Silva afirmava, em Novembro de 1570, que muitas pessoas tinham recebido os ensinamentos de Fr. Fernando, o castelhano (1). E cerca de nove meses depois, referia-se à doutrina de que «a Paixão é impedimento da divina união», dizendo que estava «metida em muitos corações» e «em pessoas que têm muita autoridade em virtude». Acrescentava, mesmo, que Porciúncula «lhe parecia alumbrado» (2). Silva exagerava, evidentemente, mas não inventava. Uma recolhida do convento de Santa Marta, tida na conta de santa por muitas companheiras, julgava-se elevada aos estados místicos e sentia dificuldade na meditação da Santa Humanidade, quando de facto não passava de uma alma ilusa, entregue a práticas grosseiras (3).

---

(1) V., no fim, a *Nota XXVI*, al. A, n.º 2.

(2) A. Baião, *A Inquisição cit.*, p. 188. — O sr. Dr. Baião leu «alembrado», mas pensamos que é indiscutìvelmente «alũbrado» que está no original (AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1560 a 1576* [n.º 9], fl. 150).

(3) «.... uai em tres annos pouco mais ou menos que se ella recolheo particularm^te dandose a noso sõr tomando tempo p^a isso no qual tp̃o por muitas uezes adormecia e não se podia naler de sono e sonhaua e porque dantes que uiesse para a religião estando laa fora era m^to costumada a se dar a meditação da paixão de noso sõr tanto que se recolheo da sobredita man^ra não podia cuidar nella tanto como soia olhãdo p.ª si e quam pouco hera ficaria na p̃sença de nosso sõr deseiando de lhe fazer em tudo a uontade porque tudo hera cheo delle e desta man.^ra em toda p.^te lhe parecia q̃ estaua assi diante de dẽs assy na comunidade como em todos os seruiços q̃ fazia na casa» (AN, Inq. de Lx.ª, *Processo n.º 3185*, apenso, fls. 12, interrogatório de Camila de Jesus, de 30 de Junho de 1574). Camila comungava assìduamente, embora reconheça que não o devia fazer sem se confessar de cada vez (*idem*, fls. 13v-14); e sugestionada, talvez, pela leitura de Santa Catarina de Sena (*El Dialogo*, pp. 482-85), chegou a supor que recebera, uma vez, o Corpo do Senhor misteriosamente, sem ser pela mão do sacerdote (*Processo cit.*, fls. 14). O seu espírito era fertilíssimo em visões e revelações, tendo convencido uma companheira, Madre Maria do Espírito Santo, sua directora espiritual, a dar-lhe o peito, movida pela ilusão mística em que andava (*idem*, fls. 15v-30v e 42-51v). Madre Espírito Santo tinha, aliás, outras filhas espirituais (*idem*, processo principal, fls. 1, declarações de Fr. Tomé de Jesus, de 25 de Junho de 1574). Fr. Tomé de Jesus, que às vezes ia pregar ao con-

E Antónia Borges, «dona de casa», sobrinha de Gil Vicente e visita de «dona valleria borges sua prima q̃ vive junto de nosa s^ra da graça», contou a Fr. Francisco de Bobadilha, da Ordem de S. Domingos, «q̃ ouuira dizer a hũa relegiosa daq̃lla casa [= convento dos Santos] q̃ ouuira dizer a s^ra dona Isabel fallando ẽ cousas espirituaes particullarmẽte nos misterios da paixão de xp̃o disse a dita sñra dona isabell q̃ ir pella paixão de xp̃o era ir deuagar» (1).

---

vento, foi chamado a intervir, por altura da Páscoa de 1574. Levou consigo os cadernos em que a Madre escrevia a vida da Camila. Depois de os examinar e de trocar impressões sobre o seu conteúdo com Fr. Luís de Granada e Diogo de Paiva de Andrade, foi pôr as interessadas e a Presidente do Mosteiro ao corrente das suas conclusões, dando seguidamente conta de tudo na Inquisição (*id., ib.*, fls. 1-6v).

(1) Denúncia de Bobadilha, de 22 de Outubro de 1574, in AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1560 a 1576* (n.º 9), fls. 296v-97.

RESTAURAÇÃO CATÓLICA E CONTRA-REFORMA

As proporções da Reforma protestante como acontecimento político e religioso desorientaram durante muito tempo os historiadores, pondo na sombra os esforços e o sentido da restauração católica iniciada com o Concílio de Constança. A Contra-Reforma, no entanto, tem atrás de si um vasto movimento de recuperação espiritual e moral que nada deve a Lutero, e as suas estruturas e actuações tornam-se em grande parte incompreensíveis, se abstrairmos dessa realidade de base. Na atitude da Igreja, influiram ao mesmo tempo as reacções negativas de uma consciência preocupada com o avanço do Protestantismo na Europa e a pressão dos intelectuais empenhados na tarefa de uma renovação vital e, de certo modo, doutrinal do Catolicismo. Não é difícil descobrir, quando a examinamos de perto, que ela contém, a par de um dispositivo de coerção e convicção para confinar geogràficamente as dissidências evangélicas e prevenir o espírito dos fiéis contra as suas seduções, a firme deliberação de aprofundar a vivência do Cristianismo na ordem ética e cultural. Esta orientação, adoptada pelo Papa Paulo III, foi notàvelmente desenvolvida por S. Pio V, a seguir ao Concílio de Trento (1).

A estruturação ideológica e disciplinar da Contra-Reforma não foi obra de um momento. Fez-se lentamente, e não se completou em seus esquemas e princípios senão na última fase do concílio tridentino. A Cúria romana pareceu infensa, no decurso de longas décadas, aos ideais de renovação religiosa, saídos das assembleias ecuménicas de Constança e Basileia juntamente com as teorias conciliaristas. Nos fins do século XV, quando os sequazes da Restauração católica davam

(1) Cfr. Pedro Leturia, *El Papa San Pio V*, MC, vol. 2.º, pp. 315-36.

mostras de desinteresse pela questão dos poderes do Sumo Pontífice, a causa da reforma era olhada ainda com suspeita (1). O autor do *Julius exclusus* falava, por 1513, do conservantismo eclesiástico como pecado capital da Santa Sé (2). E a convocação do V Concílio de Latrão relaciona-se mais, no parecer de um historiador ilustre, com o desejo de fazer abortar o conciliábulo de Pisa do que com o anseio de um acrisolamento da Igreja (3).

Os ânimos não estavam preparados, ao surgir a crise luterana, para compreender a revolução profunda que estava a processar-se em todo o ser intelectual e moral da Cristandade, independentemente da ortodoxia ou heresia das disposições de espírito dominantes nas esferas do Humanismo e da burguesia. Na Cúria, não se mediu desde logo todo o alcance da situação criada pelo gesto do frade alemão. O esplendor dos êxitos políticos parecia ofuscar os responsáveis, e as relações amigáveis da Corte pontifícia com os porta-vozes do Humanismo (4) davam a sensação de um apoio substancial na intelectualidade europeia. A certeza da fidelidade católica do Imperador Carlos V, em cujo Paço a heresia não conseguira penetrar, garantia, por outro lado, o sentido das manifestações de força. Lutero foi condenado como um novo Hus, como um novo Jerónimo de Praga, na Bula *Exurge Domine*, de 15 de Junho de 1520. Mas a bula, apesar do apoio imperial, não pôde ser executada. A questão era muito mais complexa do que se poderia supôr. Prendia-se, ao mesmo tempo, com o problema da reforma eclesiástica e com uma concepção nova da prática religiosa e da própria ciência sagrada. Do ponto de vista geográfico, parecia, em todo o caso, uma simples questão alemã, mesmo àqueles que viam nela algo mais do que a rebelião de um «novo heresiarca».

No período que vai de 1520 a 1535, a situação desenvolveu-se em sentido desfavorável à Igreja de Roma. A resistência dos legados

---

(1) Cfr. Pastor, *Histoire des Papes*, vol. 4.º, pp. 376-90, e vol. 5.º pp. 339-60; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, vol. 1.º, pp. 34-70; José Maria Doussinague, *Fernando el Catolico y el Concilio de Pisa*, Madrid, 1946, pp. 230-44.

(2) *Erasmi Opuscula*, Haia, 1933, pp. 89-102.

(3) Jedin, *ob. e vol. cits.*, pp. 95-100. Cfr. I. de la Tour, *Origines de la Réforme*, vol. 2.º, pp. 518-25 e 530-34.

(4) Cfr. Tofanin, *Storia del Umanesimo*, t. 2.º, pp. 295-99 e 343-44.

pontifícios à ideia da convocação de um concílio dava foros de autenticidade cristã à insistência luterana na necessidade de uma reforma religiosa (1). E denunciando a escolástica e seus processos, o formalismo e seus desvios, Lutero atraía ao serviço do seu programa espiritual e teológico muitos homens que de outro modo estariam contra ele. A apologia do biblismo e do cristianismo interior caía bem entre a gente culta da Europa quinhentista. Os erasmistas e outros sequazes do Humanismo cristão não se mostravam imunes de simpatia pelo substracto emocional do luteranismo. Os próprios reformadores congreganistas não estavam suficientemente prevenidos contra ele. E é isso, sem dúvida, que justifica o exagero de certos polemistas católicos quando acusam indiscriminadamente de cripto-luteranos todos os que se colocam fora das rotinas tradicionais.

As forças da restauração católica e do evangelismo fabro-erasmiano estenderam consideràvelmente o raio da sua influência desde a dieta de Worms. Em França, o círculo de Meaux e a Corte de Margarida de Navarra, com Lefèvre d'Étaples, Gérard Roussel e Clément Marot à sua frente, chamaram muitas almas a uma consciência religiosa que se afastava do *statu quo* e se assemelhava por vezes à mensagem doutrinal que vinha do outro lado do Reno (2). Na Espanha e nos Países-Baixos, uma fracção importante do escol dirigente deixou-se entusiasmar, sob o signo de Erasmo e seus epígonos, pelo ideal de um Cristianismo em espírito, desafecto aos hábitos espirituais e pastorais estabelecidos e reticente perante certas instituições e modos de ver ou de actuar a mensagem cristã. A política do Império em face do luteranismo guiou-se também, e cada vez mais até 1535, pelas directrizes erasmistas, inclinando-se mais ou menos nìtidamente para uma solução de compromisso que não quadrava aos desejos de Roma (3).

---

(1) Cfr. Jedin, *ob. e vol. cits.*, pp. 137-289. — A ideia de concílio aparece ligada à ideia de reforma na própria mente de Gattinara e de outros erasmizantes da chancelaria imperial (cfr. Rafael M.ª Hornedo, *Carlos V y Erasmo*, pp. 209-211 e 239-44).

(2) Cfr. I. de la Tour, *ob. cit.*, t. 3.º, pp. 110-32; L. Cristiani, *Le Concile de Trente*, pp. 363-68; P. Jourda, *Marguerite d'Angoulême*, passim.

(3) A distinção de Rafael M.ª de Hornedo (*Carlos V y Erasmo*, MC, t. 22.º, pp. 204-45) entre o Imperador e a Chancelaria imperial, pelo que toca às relações com o humanista, não afecta a conclusão que enunciamos no texto.

E as novas gerações de Paris e Lovaina, como as de Pádua e Alcalá, seguiam em grande parte os orientações do Humanismo e opunham uma recusa quase sempre viva à escolástica e à visão religiosa medieval.

Na Itália, a situação evoluía no mesmo sentido e, depois da subida de Paulo III ao sólio pontifício (1534), encontrou no papado o apoio necessário para progredir com rapidez. Era crescente o número dos que sentiam, com os promotores do «chietinismo» e da reforma congreganista (1), a urgência do acrisolamento moral e da intensificação espiritual da prática cristã. O biblismo conquistava também o interesse de alguns personagens representativos da Igreja e de não poucos humanistas e teólogos, comentando Sadoleto a Epístola de S. Paulo aos Romanos e pondo-o Valdés no primeiro plano do círculo espiritual de Nápoles (2). E o convite dirigido a Erasmo para os esplendores da púrpura (1535) atesta o prestígio das suas ideias entre os intelectuais, apesar da reserva da Cúria e da falange rigorista e da oposição dos ciceronianos (3).

O irenismo é, por assim dizer, a filosofia da acção de muitos dirigentes católicos italianos entre 1535 e 1545. Erasmo contribuíu para a definição das suas directrizes com a teoria da concórdia e dos colóquios de religião; e prende-se com ele não só a visão espiritualista do Cristianismo, mas o evangelismo fervoroso de que dão provas os Cardeais e Prelados irenistas (4). Na sua composição, entra também,

(1) Pensamos, aqui, especialmente, nos capuchos e na observância dominicana impulsionada por Savonarola. — O «chietismo» tira o nome de «chietino», palavra que designava a pessoa que fazia vida espiritual no século (P. Paschini, *S. Gaetano Thiene*, pp. 150-51), e foi activado pelos Oratórios do Divino Amor e pelos padres teatinos e barnabitas.

(2) Cfr. D. Cantimori na colectânea *Problemi storici e orientamenti storiografici*, Como, 1942, pp. 557-84; Pontien Polman, *La Controverse Religieuse du XVI*e *siécle*, pp. 367-90; Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesú*, vol. 1,º, p.te 1.ª, pp. 139-46; P. Paschini, *Tre Ricerche cit.*, pp. 165 e 173-212; Richard M. Douglas, *Jacopo Sadoleto*, pp. 80-93; D. de Santa Teresa, *ob. cit.*, pp. 247 e 416-22.

(3) Cfr. A. Renaudet, *Erasme et l'Italie*, pp. 217-42, e *Études érasmiennes*, pp. 237-304; P. Paschini, *Gaetano Thiene* pp. 31-34.

(4) Estas notas sobressaem com particular relevo em Cardeais como Contarini e Sadoleto. Cfr. Richard M. Douglas, *ob. cit..*, pp. 115-62; Pastor, *Histoire des Papes*, t. 11.º, pp. 304-97; L. Bouyer, *Autour d'Érasme*, pp. 159-84; H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, vol. 1.º, pp. 298-399.

como ingrediente de base, o apego à reforma moral e pastoral, herdado da restauração católica e desenvolvido nas actividades diocesanas ou conventuais de Giberti, Morone, Seripando e tantos outros (1). A espiritualidade pietista, mesmo valdesiana, agradava a muitos dos seus adeptos, nomeadamente aos Cardeais Morone, Pole e Contarini. Um dos apoios dessa espiritualidade, a justificação pela fé, tinha implicações doutrinais de graves consequências. A tese do irenismo (2) é diferente da de Lutero na teoria do pecado original e, sobretudo, nas consequências que extrai da imputação dos merecimentos de Cristo, pois ressalva o valor cooperativo das obras na justificação, ao menos como meio de mortificação da concupiscência e de acrescentamento da graça, além de reconhecer a existência de uma justiça inerente a par de uma justiça imputada. A tese, católica pela intenção dos autores e pelas possibilidades de interpretação, reflecte a coexistência da firmeza dogmática com a incerteza teológica na época anterior ao Concílio de Trento (3). O Papa Paulo III, quando a apreciou com o Sacro Colégio em 1541, não ousou porém condená-la, embora deixasse transparecer o desejo de a ver substituída por esquemas mais tradicionais.

Os reformadores da cura de almas e os reorganizadores do congreganismo encontraram no Papa Farnese um apoio que lhes deu asas. Comissões de estudo da reforma da Cúria e da Igreja foram nomeadas, respectivamente, em 1534 e 1536. A última, liberta do elemento conservador e reaccionário que entravara os movimentos da primeira,

---

(1) Cfr. L. Cristiani, *ob. cit.*, pp. 245-95; Tacchi Venturi, *ob. e vol. cits.*, pp. 40-46 e 62-67; P. Paschini, *Tre Ricerche*, pp. 125-30, e *S. Caetano Thiene*, pp. 53-56 e 78-108; Pastor, *Histoire des Papes*, t. 11.º, pp. 418-48.

(2) Foi exposta principalmente, e com variantes pessoais de certo alcance, por Alberto Pighio, Gropper, Pflug, Benedeto de Mântua e Seripando. Este, acompanhado por Soranzo e Pole, foi o seu campeão no concílio de Trento. Cfr. Fr. Domingo de Santa Teresa, *ob. cit.*, pp. 206-218 e 255-314; W. Schenk, *Reginald Pole*, pp. 89-107; G. Gutierrez, *El problema de la justificación en los primeros coloquios religiosos alemanes*, MC, t. 4.º, pp. 15-28; L. Penagos, *La doctrina del pecado original en Trento*, MC, t. 4.º, pp. 151-53 e 191-95; A. Humbert, DTC, s. v. *Gropper*, t. 6.º, p.te 2.ª, cols. 1181-85; J. Rivière, DTC, s. v. *Justification*, t. 8.º, p.te 2.ª, cols. 2164-82.

(3) Cfr. Bartolomé Xiberta, *La causa meritoria de justificación en las controversias pretridentinas*, RET, vol. 5.º, pp. 87-106.

elaborou o relatório intitulado *Consilium de emendanda Ecclesia*, tão discutido depois, que antecipa as directrizes fundamentais dos decretos tridentinos. Nos meados de 1536, foi convocado o concílio de Mântua, que, afinal, por circunstâncias inelutáveis, não chegou a reunir. Em 1539, empreendeu-se uma reforma moderada, mas significativa da Cúria. Em 1540, Contarini ganhava contra Ghinucci e Guidiccioni a batalha pela aprovação da Companhia de Jesus, e o Papa convidava oitenta Bispos residentes em Roma a fixarem-se nas suas dioceses para não faltarem aos deveres da cura de almas. O Sacro Colégio, com a elevação de Contarini, Pole, Carafa, Sadoleto, Toledo, Cervini, Fregoso, Morone, Cortese e Badia ao cardinalato entre 1535 e 1542, viu também aumentar no seu seio a influência do irenismo (1).

À medida que a ideia de concílio e de reforma abria caminho na Cúria romana, atingindo os próprios elementos conservadores, outras situações ideológicas se produziam que punham a descoberto a fraqueza do irenismo como doutrina e como solução para as inquietações do século. Na Alemanha, na França, na Suíça, mesmo na Itália e até na Espanha e Portugal, os ideais evangélicos faziam progressos notórios e chegavam, por vezes, a corporizar-se em igrejas (2). Alguns atribuíam esses progressos à frouxidão dos irenistas que, mais confiados na eficácia da verdade que na força das coerções externas, se mostravam pouco enérgicos na repressão da heresia, e às equações teológicas de compromisso, como a de Contarini na matéria da justificação (3).

---

(1) Cfr. Jedin, *ob. e vol. cits.*, pp. 246-88 e 344-56; Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesú*, vol. 1.º, p.te 1.ª, pp. 15-26 e p.te 2.ª, pp. 294-325; Pastor, *ob. cit.*, vol. 11.º, pp. 112-81.

(2) Cfr. Imbar de la Tour, *ob. cit.*, ts. 3.º e 4.º; Jourda e Moreau, *La crise religieuse du XVI^e siécle*, pp. 65-69; W. G. Moore, *La réforme allemande et la litterature française*, pp. 154-223 e 281-429; H. Hauser, *Études sur la réforme française*, pp. 205-52; T. Venturi, *ob. e vol. cits.*, pp. 431-78; P. Paschini, *S. Gaetano de Thiene*, pp. 100-102; F. de Crue, *L'action politique de Calvin*, passim; Pastor, *ob. cit.*, t. 12.º, pp. 292-303 e 313.

(3) A análise de Ambrósio Caterino no *Speculum Haereticorum, et Liber de peccato originale, et liber de perfecta justificatione et fide*, Leão, 1541, e no *Compendio d'errori et inganni luterani, contenuti in un libreto senza nome de l'autore intitolato «Tratato utilissimo del beneficio di Cristo crucifisso»*, Roma, 1544, e a desconfiança

A tese, que depois do colóquio de Ratisbona começou a ganhar bastante terreno, podia autorizar-se com as defecções de personagens eminentes. Fr. Bernardino de Ochino e outros capuchos passaram-se com armas e bagagens para Genebra, em 1542, deixando atrás de si o rasto de uma suspeita bem marcada (1). Os agostinianos Pedro Mártir Vermigli e Agostinho Mainardi seguiram-lhes o exemplo, quase ao mesmo tempo, com alguns irmãos de hábito (2). Vitória Colona e Marco António Flamínio rondavam os círculos valdesianos de Nápoles e não estavam isentos de contaminações heréticas, o mesmo se podendo dizer de outros, no clero e no laicato, sem escapar o próprio episcopado (3).

A falência dos colóquios de religião e a incapacidade do irenismo para conter o avanço das ideologias evangélicas trouxeram consigo um reajustamento da estratégia geral da Igreja. A ideia de concílio pode considerar-se, desde então, definitivamente triunfante; e a concepção da luta contra o Protestantismo no terreno disciplinar e político ganhou não só foros de programa de governo, mas uma estrutura doutrinal que lhe permitiu ser algo mais que um movimento de simples reacção. O concílio devia ser a ocasião próxima de um reajustamento da frente ideológica da Igreja e da sua reforma disciplinar. Doutrina e reforma apareciam agora como verso e reverso da mesma medalha, a primeira devendo ser um princípio de unidade e de certeza na orientação, a segunda um factor activo da seiva que vitaliza as ideias. E, com efeito, os grandes debates e decisões do congresso tridentino andaram à

---

que envolveu o Bispo de Bérgamo, Vitorrio Soranzo (cfr. P. Paschini, *Tre Ricerche*, pp. 113-51) — parecem dar a entender que a tese dos que receavam que o irenismo doutrinal fosse uma porta aberta ao luteranismo confessional, aumentou de influência desde o colóquio de Ratisbona.

(1) Vid. *supra*, p. 150; Pastor, *ob. cit.*, vol. 11.º, pp. 404-14, e vol. 12.º, p. 305, 483-84 e 490; T. Venturi, *ob. cit.*, vol. 1.º, p.te 2.ª, pp. 115-21 e 325-26; F. Church, *I Reformatori Italiani*, vol. 1.º, pp. 111-21; Roland H. Bainton, *Bernardino Ochino, esule e riformatore*, pp. 39-60.

(2) Délio Cantimore, *Eretici Italiani del Cinquecento*, pp. 117-29; Venturi, *ob. e vols. cits.*, pp. 122-24, 127-32 e 327-28; Pastor, *ob cit.*, vol. 12.º, pp. 305 e 308-11.

(3) P. Paschini, *Pier Paolo Vergerio e la sua apostasia*, Roma, 1925; G. Morpurgo, *Un umanista martire, Aonio Paleario*, Città di Castello, 1912; F. Church, *ob. cit.*, pp. 103-111 e 121-58; Menendez y Pelayo, *Heterodoxos*, vol. 4.º, pp. 219-34.

volta desses dois temas (1). A matéria da fé teve a primazia nas fases iniciais, com a fixação da doutrina do pecado oiginal, da justificação e dos sacramentos, e o repúdio do livre-exame. Na última fase, pegou-se a fundo na matéria da reforma, levando-a a extremos que antes tinham parecido incríveis aos legados pontifícios e que deixam a perder de vista o esquema esboçado no projecto da bula *Superni dispositione*, de Janeiro de 1542.

A partir de 1542, a Santa Sé pensou sèriamente na necessidade de cercear a propaganda luterana e de premunir o espírito dos fiéis contra o perigo da sua infiltração. Data dessa altura a reorganização do Santo Ofício e a actividade desenvolvida pelo tribunal para a repressão da heresia nos domínios italianos (2). O irenismo perdeu também os antigos créditos, sendo combatido nalguns dos seus aspectos, especialmente nas conexões ou fundamentos erasmianos (3). A espiritualidade da justificação pela fé e, particularmente, a espiritualidade val-

---

(1) O concílio abriu a 13 de Dezembro de 1545. A Santa Sé, receosa de que a assembleia se transformasse numa segunda edição do Concílio de Basileia, com a agravante da permanência de incertezas e flutuações doutrinais perniciosas, quis orientá-la no sentido de se ocupar primeiro das questões dogmáticas, ficando as problemas da reforma para mais tarde. A viva resistência dos Padres, estimulados pelos agentes de Carlos V, levou Roma a aceitar, em Fevereiro seguinte, a solução de compromisso segundo a qual a assembleia se devia ocupar, alternadamente, de uma e outra matéria. Mas a Santa Sé não podia esquecer que o conciliarismo não era coisa morta na chancelaria imperial. Cfr. Pastor, *ob. cit.*, vol. 12.º, pp. 100, 104-107 e 131-15; Rafael M.ª de Hornedo, *ob. cit.*, pp. 241-44.

(2) Pastor, *ob. cit.*, vol. 12.º, pp. 313-21.

(3) A reserva ao erasmismo vem mais de trás. Tem já uma manifestação, possìvelmente por influência dos Cardeais não irenistas, no *Consilium de emendanda Ecclesia*, onde se propõe que os *Colóquios* de Erasmo sejam banidos das escolas (Le Plat, *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini colectio*, Lovaina, 1782, t. 2.º, p. 602). Não remontam a época muito posterior as primeiras *Regulae ad certe et vere sentiendum in Ecclesia militanti* de Santo Inácio de Loiola, mais tarde completados e depois de 1541 comunicados às autoridades da Companhia de Jesus (cfr. Angel Suquía, *Las Reglas para sentir con la Iglesia y el Cardenal G. Contarini*, AHSI, vol. 25.º, pp. 380-95; Jesus M.ª Granero, *Sentir con la Iglesia*, MC, t. 25.º, pp. 214-32; V. Larrañaga, *La revisión de los Ejercicios de S. Ignacio*, AHSI, vol. 25.º, pp. 396-415). Neste mesmo ano ou no seguinte, proibiu-se em Nápoles a leitura e venda dos escritos erasmianos (T. Venturi, *ob. cit.*, vol. 1.º, p.te 1.ª, p. 445). Em 1543, eram queimadas em Milão várias obras de Erasmo, juntamente com algumas de Lutero e de outros herejes (F. Church, *ob. cit.*, vol. 1.º, p. 99). E com o andar do tempo, a situação agravou-se, figurando o nome do

desiana encontraram uma reacção, primeiro de simples suspeita e logo a seguir de viva condenação, que lhes cortou os voos e o prestígio (1).

No plano europeu, a Santa Sé empenhou-se na criação de um dispositivo para a contenção do Protestantismo pela força. As primeiras diligências não foram bem sucedidas. O irenismo, ainda que em baixa de forma desde o insucesso de Ratisbona, não perdeu logo todos os encantos na Corte Imperial. À data da abertura do Concílio de Trento, Carlos V continuava a jogar com o sistema como meio de evitar o recurso à força, que já então admitia, para submeter o elemento evangélico alemão. Um reflexo dessa atitude é a oposição intransigente à orientação da assembleia em sentido dogmático (2). Outro parece-nos luzir na política de tolerância, subsequente à vitória de Muhlberg (1547), coroada com o *Interim* de Auguesburgo (3). Mas o comportamento dos dirigentes evangélicos nos colóquios de religião de 1546 e 1547 e a rebeldia dos príncipes alemães nos anos seguintes tiraram-lhe as últimas ilusões. A divergência de critério que impediu um entendimento perfeito entre a Casa de Áustria e o Papado até 1552 e que foi uma das causas do conflito diplomático de 1547 (4), deve considerar-se definitivamente encerrada desde então.

---

humanista nalgumas relações de livros proibidos e sendo a sua obra, depois de combatida na Alemanha por S. Pedro Canísio, irradiada das escolas inacianas em 1553 (T. Venturi, *ob. cit.*, vol. 1.º, p.te 1.ª, p. 124); M. Scaduto, *Laínez e l'Indice del 1559*, AHSI, vol. 24.º, pp. 12 e 19-23; P. Leturia, *Lecturas Espirituales*, pp. 16 e 21).

(1) Antes das censuras e proibições contidas nos índices tridentinos, a espiritualidade pietista e valdesiana foi afectada em 1541 ou 1542, ao darem-se ao fogo em Nápoles o *Beneficio di Cristo* e o *Sommario della Scrittura* (T. Venturi, *ob. cit.*, vol. 1.º, p.te 1.ª, p. 445). Em 1544, Ambrósio Caterino ligava os dois textos à doutrina luterana, e em 1549 o Núncio della Caza inseria o *Beneficio di Cristo* e o *Alfabeto Cristiano* de Valdés no índice expurgatório de Veneza (Reusch, *Indices librorum prohibitorum*, p. 142). Em 1552, era a vez dos escritos de Battista de Crema.

(2) Pastor, *ob. cit.*, t. 12.º, pp. 104, 109-111, 149-50, 169-71 e 177; L. Cristiani, *Le Concile de Trente*, pp. 53-56.

(3) O *Interim* faz algumas concessões, mais de forma que de fundo, é bem certo, aos protestantes e adopta na matéria da justificação uma fórmula que ignora as decisões já tomadas em Trento. Cfr. Venancio Carro, *El Maestro Pedro de Soto*, pp. 191-97; L. Cristiani, *ob. cit.*, pp. 95-103.

(4) A causa aparente do conflito foi a transferência do Concílio de Trento para Bolonha; mas além dessa, outras causas houve e uma delas foi o desejo

O irenismo era uma ideia sem futuro nos meados do século XVI. O Protestantismo, jurìdicamente triunfante na Alemanha com a paz de Auguesburgo, em 1552, e bastante disseminado na França, na Suissa e nos Países-Baixos, não podia ser mais encarado como um diferendo teológico ou uma simples questão de reforma eclesiástica. Os irenistas, erasmistas e pietistas estavam ultrapassados pelos acontecimentos e, o que é mais, fora da ordem. O seu sistema era arguido de provocador de confusões que enfraqueciam a frente da Igreja, quando não de cavalo de Troia do adversário. A admiração de Vitória Colona por Margarida de Navarra, de Giberti por Ochino, de Moro por Erasmo, de Flamínio por Valdés, de Ossuna por Hárfio, de Carranza por Savonarola, de Granada por Fermo, de Seripando pela teoria da dupla justiça, do Cardeal Madruzo pelo biblismo popular — perdera toda a oportunidade e não podia ter aceitação entre católicos depois do ajustamento de princípios e directrizes de acção realizado em Trento de 1545 a 1550.

A Contra-Reforma deve considerar-se plenamente triunfante desde a subida de Paulo IV à cadeira de S. Pedro. A seguir aos primeiros debates tridentinos, a certeza e a clarificação de conceitos na matéria da fé é um bem adquirido. O êxito alcançado por Laínez nas sessões do Concílio sobre o problema da justificação e a superioridade sistemática do tratado de André de Vega sobre as exposições de Johannes Eck e outros controversistas alemães e flamengos atestam que as antigas flutuações doutrinais tinham acabado (1). E o esforço geral para uma reforma das coisas eclesiásticas e para o estabelecimento de um ideal de vida assente em exigências morais fortes e numa prática que, sem deixar de ser comunitária e fiel às tradições católicas, fosse mais interior e mais intensa, atesta também que a falta de directrizes de acção de 1520 estava ultrapassada. Para defesa da integridade católica em perigo,

---

de suspender o decreto da justificação. Cfr. Pastor, *ob. cit.*, pp. 149-61, 175-78 e 109-236.

(1) Cfr. Marcelo Gonzalez, *La actuación de Diego Laínez en el Concilio de Trento*, MC, t. 2.º, pp. 371-91; A. de Villalmonte, *Andrés de Vega y el processo de la Justificación*, RET, vol. 5.º, pp. 311-74; Miguel Oltra, *Certeza del estado de gracia segun Andrés de Vega*, Verdad y Vida, vol. 3.º, 1945, pp. 46-94 e 325-56; J. Etienne, *Spiritualisme Érasmien*, pp. 108-87.

publicaram-se em Milão, Veneza e Roma, respectivamente em 1551 e 1558, índices expurgatórios que incluem, a par dos autores protestantes, os corifeus do erasmismo, do irenismo e do pietismo. Alguns representantes destas correntes, como os Cardeais Pole e Morone, o Bispo Soranzo e o Protonotário Carnesecchi, chegaram a ser presos, e outros foram processados (1).

Pela mesma época, em Espanha, com a abdicação de Carlos V, fazia-se um alinhamento político do Estado de sentido análogo ao de Roma. Esse alinhamento, que levou o Arcebispo Carranza à prisão, deu de si, através do índice expurgatório de Valdés (1559) e dos processos inquisitoriais, uma campanha intensa não só contra as afinidades protestantes, mas também contra as orientações de compromisso, o erasmismo e o pietismo muito principalmente.

* * *

A política religiosa e cultural de D. João III, na época anterior ao Concílio de Trento, reflecte uma série de influências nem sempre redutíveis ao mesmo denominador. Os princípios do irenismo não a

---

(1) A luta contra os livros veiculadores de doutrinas suspeitas e contra as actividades protestantes intensificou-se em Itália, por 1550, sob Júlio III (Pastor, *ob. cit.*, t. 13.º, pp. 192-206). A Inquisição instaurou então processos contra 33 estudantes do Colégio Espanhol de Roma, arguidos de inclinações luteranas (*idem*, p. 202). Mas foi anos depois, sob o Pontificado de Paulo IV, que a campanha assumiu proporções de acção de grande estilo. As actividades de polícia literária foram intensíssimas, sobretudo desde 1557 (*idem*, t. 14.º pp. 223-28); e, além de Pole, Morone, Soranzo e Carnesecchi, foram presos ou simplesmente julgados, entre outros personagens, os Bispos de Limosso (André Centani), Bérgamo, Módena (Egídio Foscarari) e Cava (Gian António Sanfelice), os humanistas Apolónio Merenda e Mons. Alvise Priuli, o poeta Marcantonio Flamínio, etc. (*idem*, pp. 209-19 e 229-56; E. Böhmer, *Cenni Biografici*, pp. 509-603; C. Cantu, *Gli Eretici d'Italia*, t. 2.º, pp. 181-82 e 193). A Morone, grande amigo dos jesuítas, imputaram-se as afinidades antigas com o grupo do Cardeal Pole, bem como o apreço que tivera pelo *Benefício de Cristo* e por outros livros proibidos, e, principalmente, as suas restrições à latria popular das relíquias e dos santos e a adesão, antes das definições tridentinas, às teorias agostinianas da justificação, ponto este último em que era acompanhado pelo Bispo de Cava (Pastor, *ob. e vol. cit.*, pp. 234-47).

tocaram menos que as reacções dos curiais conservadores; e a imprecisão de concepções e conceitos dominante nas esferas do Humanismo europeu manifesta-se em muitos dos seus actos.

D. João III é o herdeiro e continuador dos ideais reformistas esboçados em Portugal no tempo de D. Manuel. O seu espírito aderia fortemente às reivindicações e pontos de vista característicos da Restauração católica. É com o pleno à vontade dado pela certeza sobre a orientação do Estado, que Gil Vicente desenvolve na sua presença as grandes linhas de uma concepção renovadora da mundividência cristã e faz a crítica justiceira de práticas e acções em conflito com o paradigma evangélico (1). E é com uma confiança idêntica que Sá de Miranda, o amigo de D. Leonor de Mascarenhas e admirador de Vitória Colona, lhe expõe ideias que atingem o mesmo alvo (2). O vasto esforço de acrisolamento das congregações religiosas e da vida eclesiástica desenvolvido no seu reinado tem assim um sentido programático preciso. Deriva de uma visão ideológica, de que Savonarola foi um dos mentores, e não do simples impulso moralizante de uma consciência escrupulosa ou timorata.

A Corte joanina foi também sensível às directrizes culturais do Humanismo no campo das ciências sagradas. A valorização das lições de S. Tomás de Aquino (1541) e a reorganização da cadeira de Escritura Sagrada (1545) mostram, com efeito, que a reacção anti-Escolástica e a preocupação biblista algum eco tiveram entre nós (3). Não se trata, claro está, de um repúdio das sistematizações e métodos teológicos dos séculos XIII-XIV, como queriam os humanistas, nem tão pouco de um

---

(1) Referimo-nos especialmente às obras representadas no período de 1525--1527 e à *Trilogia das Barcas*, retocada depois de 1536. Ocupar-nos-emos do assunto, com novos elementos de interpretação e situação, no nosso livro sobre os *Movimentos de Cultura e de Opinião em Portugal no século XVI*. — A mentalidade de Gil Vicente não se integra só no movimento da Restauração Católica. Acusa também a presença da campanha do Humanismo europeu, desde Petrarca, contra a dialéctica, a teologia Escolástica e a moral penitenciária.

(2) Cfr. *Carta a D. João III*, quintilhas que começam: «*As públicas santidades*» (*Obras Completas*, ed. Sá da Costa, vol. 2.º, p. 34), «*Ora já que as consciências*», «*Mas eu vejo cá na aldeia*», «*Se querem reconciliar*» (*idem*, pp. 41-42).

(3) V., no fim, a *Nota XX*.

acolhimento das teses fabro-erasmianas enquanto significam a concepção de um Cristianismo sentimental ou inspirado. Mas trata-se, sem dúvida, de uma promoção do elemento escriturário na elaboração teológica e do elemento histórico-filológico na exegese bíblica. E isto concorda inteiramente com os princípios científicos e doutrinais que os humanistas, e principalmente Erasmo, trouxeram à cultura eclesiástica, antes ainda de Lutero e seus epígonos influirem na inteligência europeia. A tendência do Humanismo para alargar a base escriturária e patrística da teologia à custa do factor dialéctico e para dar um carácter rigoroso à interpretação literal e doutrinal dos textos sagrados — é o plano ideológico de fundo da reforma da Faculdade de Teologia a seguir à transferência da Universidade de Lisboa para Coimbra.

Mas os factos acumulam-se. Erasmo só não veio leccionar em Portugal em 1534, porque motivos especiais da sua vida lhe impediram a anuência ao convite do Monarca (1). Vieram, porém, em seu lugar três humanistas que muito o admiraram: Clenardo, Vazeu e Juan Fernandez. A *Rópica Pnefma* de João de Barros, cujo sentido neotérico procurámos desentranhar, foi escrita quase sob os vistas régias e não trouxe ao seu autor prejuízos nem desgostos. André de Resende, por seu lado, era já um erasmista confesso quando chegou a Portugal, e em 1551, sem que entretanto se tivesse desmentido, conservava ainda a confiança do Soberano (2). Ao mesmo tempo, sectores importantes da vida nacional foram postos nas mãos de homens imbuídos das ideias que a piedade douta, o Humanismo cristão e a inquietação religiosa anterior a Lutero divulgavam na Europa (3). Em 1540, os jesuítas,

---

(1) Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, p. 89.

(2) A confiança de D. João III nas ideias de André de Resende em 1551 resulta do simples facto de o ter escolhido para leccionar no Colégio das Artes em substituição dos lentes bordaleses (Vid. Prof. M. Brandão, *O Colégio das Artes*, vol. 1.º, pp. 173-74). Essas ideias, nas vésperas do seu regresso a Portugal, tinham tido uma expressão entusiástica no *Erasmi Encomium*. No nosso trabalho *A política cultural do Estado português e a Companhia de Jesus*, apresentado ao Congresso comemorativo do IV Centenário da Fundação da Universidade de Évora, falamos com algum desenvolvimento deste opúsculo.

(3) Citam-se só, a título de exemplo, Fr. Diogo de Murça e o Doutor Álvaro Gomes, no sector universitário; S. Pedro de Alcântara, Fr. Brás de Barros, Jerónimo

nóvel corporação religiosa suspeita a muitos olhos de cumplicidades irenistas, foram benignamente acolhidos na Corte. Damião de Góis, um pouco mais tarde, esteve a ponto de receber o encargo da educação do Príncipe herdeiro. Enfim, conservadores esclarecidos como Azpicueta Navarro, Francisco de Monzón, Martinho de Ledesma e Fr. Jorge de Santiago gozavam de inteiro favor no ânimo do Rei.

Tudo isto nos parece bastante sintomático e revela, se bem o interpretamos, o pendor do sentimento cultural e religioso de D. João III durante largos anos. É difícil, pelo menos, a sua interpretação fora deste quadro. O Rei não ignorava, evidentemente, que os advogados da reforma congreganista e da residência obrigatória dos curas de almas nos respectivos benefícios estavam sujeitos a penitência no ânimo do elemento reaccionário da Cúria romana. E não ignorava tão pouco que os dissidentes da Escolástica tinham tabuleta de luteros nos conselhos da Sorbona. Sabia, por outro lado, que os lentes que trazia de Bordéus para fundar o Colégio das Artes professavam ideias que o velho Diogo de Gouveia, com todo o partido conservador, classificava resolutamente de luteranismo (1).

A questão luterana foi posta em termos claros à nossa Corte pelo embaixador de Portugal na Cúria, logo em 1521, ao ser publicado o édito de Worms. O Papa — escreve D. Miguel da Silva — fez uma Bula contra o frade revoltoso, da qual este se ri; porém, «é esta uma coisa que tira o sono porque todo aquele povo pede concílio e reformação» (2). A eleição de Adriano VI foi, por um momento, a vitória da falange «chietinista», chefiada por S. Caetano Thiene e pelo Arcebispo Caraffa, o futuro Paulo IV. O «chietinismo» era o partido da restauração católica e, especialmente, da reforma da Cúria e dos costumes eclesiásticos. Adriano VI chegou, mesmo, a anunciar a reforma e tomou as primeiras

---

Padilha e Montoia, no sector congreganista; André de Resende, Baltazar Limpo, Damião de Góis, D. Martinho de Portugal, noutros sectores.

(1) Os tópicos deste parágrafo são explanados e fundamentados no nosso já citado estudo sobre *A política cultural do Estado português e a Companhia de Jesus.*

(2) *Corpo Diplomático,* vol. 2.º, p. 33.—D. Manuel tomara, aliás, em 1520, quaisquer providências sobre a nova heresia (*idem,* pp. 47-48).

providências para a realizar no consistório de 1 de Setembro de 1522 (1). A experiência finou-se, contudo, um ano depois, com a morte do Papa, combatida em Roma porque era reforma e na Alemanha porque era reforma sem concílio.

É possível que a imaginação de D. João III tenha sido impressionada pelo ideal reformista de Adriano VI, então compartilhado pela chancelaria imperial. O apego com que sempre defendeu o princípio do concílio e da restauração católica mostra, pelo menos, que não via o problema luterano como o simples caso de um heresiarca bem sucedido. Em 1532, instruindo D. Martinho de Portugal sobre o momentoso assunto, observava sem rodeios: «A mim, muito me aprazeria que houvesse Concílio, se nele se houvesse de tratar das cousas que tocam às heresias .... e assim em muitas outras [coisas] que deve ser muito provido» (2). A maneira de se exprimir deixa adivinhar uma carência de confiança nos propósitos de Roma quanto à eficiência e objectivos apostólicos da assembleia. D. Henrique de Meneses, seu agente na Cúria, não se atreveria decerto a classificar de «trinta e seis diabos» os membros do Sacro Colégio (3), se o ânimo do Rei pendesse para a vertente reaccionária.

As concepções irenistas de Paulo III começaram a chegar cedo à corte joanina. O seu primeiro veículo foi talvez D. Martinho de Portugal, então nosso embaixador na Cúria. D. Martinho era um erasmista convicto (4), tendo-se interessado mesmo pela elevação do huma-

---

(1) Cfr. Pastor, *ob. cit.*, vol. 9.º, pp. 71-87. — Das intenções reformistas de Adriano VI, há algum vestígio na correspondência de D. Miguel da Silva (Vid. *Corpo Diplomático*, vol. 2.º, pp. 70 e 94-95).

(2) *Corpo Diplomático*, vol. 2.º, p. 379. — D. João III acrescenta nessas instruções: «....ao Santo Padre .... pedi muito por mercê que o quisesse fazer .... e ainda assim mo parece, com tanto que se provesse nele às cousas de que há tanta necessidade de serem providas». A desconfiança que se esconde nas entrelinhas deste passo, parece-nos também insinuada no seguinte, do ofício de 29 de Outubro de 1534, de D. Henrique de Meneses: «O Papa [recem-eleito, Paulo III] diz que dentro de dez meses mandará intimar concílio: será o que Deus quiser, que assim foi sempre» (*Corpo Diplomático*, vol. 3.º, p. 123).

(3) Ofício de 4 de Outubro de 1534 (*Corpo Diplomático*, vol. 3.º, p. 117).

(4) «.... perguntou a Rui Fernandes onde é que tu resides, porque, ao sair da pátria, mais devoção tinha de te ver que de visitar a santa basílica dos Após-

nista ao cardinalato (1). Em Março de 1535, escrevia para Lisboa que o concílio e a reforma eram os grandes objectivos do Pontífice (2).

Depois de se ter gorado o Concílio convocado para Mântua (3), o Monarca português exprimiu ao Papa a urgência e importância de uma nova convocação, pois é este «o só remédio de tantos males e heresias» (4) e dele depende o «verdadeiro assocego nas cousas da república cristã, tanto nas diferenças dos Estados como nas das opiniões na religião» (5). Filia-se nesta aderência de espírito o júbilo com que

---

tolos. É douto e amante das boas letras, e exalta-te, a ti e aos teus escritos, ao ponto de não consentir que te anteponham seja quem for. Julgar-se-ia infeliz, se não te visse antes de regressar à pátria; e ter-se-á, ao contrário, pelo mais afortunado dos portugueses se, de volta ao lar, pudesse dizer que te viu e conversou contigo» (Carta de Schets a Erasmo, de 17 de Março de 1526, in Allen, *Opus Epistolarum Erasmi*, t. 6.º, ep. 1681, p. 294).

(1) Carta de Erasmo a Goclenius, de 2 de Setembro de 1535, in Allen, *Opus Epistolarum Erasmi*, t. 11.º, p. 226.

(2) «Tem assentado fazer concílio .... e vê que não tem outro remédio para tornar a autoridade e obediência à Sé Apostólica, segundo diz que tem perdida, e a tirar as heresias, e a perseguir os infiéis .... Aqui começa a querer reformar a corte; entendem nisso alguns Cardeais .... Com estas partes todas, os indultos de graças que os passados [Pontífices] têm concedidos quebra em quanto pode» (*Corpo Diplomático*, vol. 3.º, p. 182; cfr. p. 247).

(3) Cfr. os ofícios de 12 e 20 de Abril de 1537, de Pedro de Sousa Távora, no *Corpo Diplomático*, vol. 3.º, pp. 369-70 e 374-76.

(4) «.... e lhe peço muitas vezes por mercê que queira prosseguir nisso [do Concílio] conforme a tal princípio e ao que a necessidade da fé e assocego do povo cristão requer, que não pode ser mais pelas universais discórdias dos cristãos e principalmente das erradas opiniões na religião, a que Sua Santidade com tamanha presteza e vigia deve socorrer e prover, que a tardança não faça o mal incurável ou, ao menos, de cura mui dificultosa; e que olhando, assim como por suas obras claramente se vê que olha, não deixará de fazer cousa alguma das necessárias à conclusão de cousa a que ele tem tão grande obrigação e lhe tão particularmente por seu cargo e ofício pastoral pertence, da qual sem dúvida pende o só remédio de tantos males e heresias do mundo, e em partes tão perigosas, e tanto para temer mais ainda o futuro que o presente .... E esta lembrança, posto que eu veja que onde há tanto cuidado e vontade é mui pouco necessária, todavia, porque nas cousas de tamanha qualidade nunca acabo de me satisfazer, lhe torno a pedir outra vez, com muita humildade, por mercê, que a tenha sempre diante de si ....» (Instrução dada a D. Pedro de Mascarenhas, em Dezembro de 1537, no *C. Diplomático*, vol. 3.º, p. 417).

(5) *Corpo Diplomático*, vol. 3.º, p. 421.

acolheu a notícia da reunião da assembleia tridentina. Mas esclarecido já pelos desenvolvimentos ideológicos dos irenistas da Cúria e do Império, dá ao objectivo da reforma da Igreja um relevo pelo menos igual ao da preservação da fé e da paz entre os cristãos (1). É essa também a impressão que ressalta da correspondência que os representantes do país em Roma e em Trento lhe iam dirigindo (2). A reforma da Igreja aparece cada vez mais aos olhos do Soberano e seus conselheiros como um meio decisivo para superar a crise do século. Esse princípio nem no período difícil da transferência dos conciliares para Bolonha deixou de vigorar, segundo nos parece deduzir-se da carta de 29 de Agosto de 1547, de Fr. Jorge de Santiago para D. João III (3).

---

(1) «.... por este negócio [do Concílio] ser tão grande e do qual pende o remédio universal das heresias e males que há na cristandade e reformação dela, eu vos mandei que, primeiro que lhe falásseis da minha parte em nenhuma outra cousa daquelas a que vos mando a Sua Santidade, lhe désseis minha resposta a esta do concílio...., sem o qual, em tão grandes males e heresias, como nela por nossos pecados Nosso Senhor permite que haja, não pode haver a emenda e castigo que eles requerem, nem se pode reformar a cristandade, cousa tão necessária e a que tantos tempos o remédio vai passando ....» (Carta para Simão da Veiga, de 13 (?) de Janeiro de 1545, in *Corpo Diplomático*, vol. 5.º, p. 345).

(2) Baltazar de Faria, informa-o, em 12 de Janeiro de 1546, da relutância do Papa em conceder graças de benefícios sem ofício na Igreja (*C. Diplomático*, vol. 6.º, p. 2); em 16 de Fevereiro seguinte, põe-no ao corrente da luta entre o partido da reforma e o da fé no concílio (*Idem*, p. 12). E Fr. Jorge de Santiago, numa carta de novas do Concílio, deixa estas palavras: «.... ouço dizer que o Bispo de S. Tomé deseja muito de se ver fora daquele bispado, e tem muita razão pois lhe importa sua salvação deixá-lo, já que não pode ou não se atreve a ir residir em seu bispado, cousa sem a qual os Bispos se não podem salvar....» (*Idem*, p. 189). Pouco depois, em 7 de Novembro de 1547, o Bispo do Porto, D. Fr. Baltazar Limpo, comunicava a D. João III que dissera ao Papa: «que um concílio bem feito era a mais heróica e excelente obra que neste mundo pelos homens se podia fazer .... E assim, se os eclesiásticos se não tornassem aos cânones apostólicos e conselhos dos doutores santos, o reino da cristandade se acabaria quase todo de perder. E que lembrasse a Sua Santidade quanto era perdido em seu tempo da cristandade por heresias e pelas terras dos cristãos que os turcos ocupavam, e que tudo isto procedia de a Igreja se não purgar ....» (*Idem*, pp. 195-96; cfr. pp. 196-97 e 203-205).

(3) «.... as cousas da reformação levam mui mau caminho, se os princípes cristãos não acodem com mais forças e maior violência» (*Idem*, p. 181). — Os delegados portugueses hesitaram em seguir para Bolonha (*Idem*, pp. 136-37). E já

Nas vésperas da segunda fase do concílio, assim como durante ela e depois dela, a Corte portuguesa insistiu sempre pela estreita ligação entre a matéria da fé e a dos costumes (1). É possível até que um dos embaixadores portugueses, D. Diogo da Silva, tardiamente já, em 1552, não fosse de todo infenso à ideia de concórdia religiosa (2). Sinal seria esse de que o *Interim* de Auguesburgo não perturbou tanto a Coroa lusitana como a Sé de Roma (3).

O que tudo isto parece indicar é que D. João III, até ao fim da primeira fase do Concílio de Trento, não foi alheio às tendências do irenismo, na medida em que este significava um apego deliberado à tese da reforma da Igreja e uma abertura de ideias de fundo mais ou menos erasmiano. A oposição ao luteranismo, que é uma constante ideológica e política dos seus actos de governo, não excluía por então uma espectativa benévola perante o erasmismo. Nada, pelo menos, nos indica que os critérios dos teólogos sorbónicos e dos frades espanhóis tivessem prevalecido no seu espírito. Só depois que o insucesso dos colóquios de religião e da política irenista da Cúria se tornou patente e que uma nova linha de doutrina e acção se definiu nos círculos tridentinos, é que o Monarca se decidiu a enveredar por outro caminho. Data dessa época o dogma político da identificação da causa de Erasmo com a de Lutero.

O sistema joanino não pode ser julgado, mesmo na fase anterior a 1550, só pelas suas afinidades irenistas. A presença do elemento

---

depois de D. João III os ter mandado deslocar (*Idem*, pp. 161-62), D. Fr. Baltazar Limpo continuou a manifestar-se oposto à mudança da assembleia e a pugnar pela sua volta ao lugar de origem (*Idem*, pp. 227-32 e 238). O Soberano acabou por aderir à tese do Prelado portuense (*Idem*, pp. 239-42).

(1) *Idem*, vol. 6.º, p. 384, e vol. 7.º, pp. 60 e 113. — Em Março de 1533, pugnando pela observância das decisões tridentinas, o Rei escrevia ainda ao Papa: «Prazera a Nosso Senhor que, vendo os herejes a vontade com que Vossa Santidade favorece e ajuda os católicos que se sujeitam como devem aos decretos do santo concílio tocantes à reformação, se movam a se submeterem também aos outros decretos em que se determinaram algumas cousas da nossa santa fé» (*Idem*, vol. 7.º, p. 213).

(2) *Idem*, vol. 7.º, pp. 127-28.

(3) Baltazar de Faria e D. João de Meneses deram para cá, em devido tempo, algumas informações sobre o *Interim* e a Dieta de Auguesburgo (*Idem*, vol. 6.º, pp. 259-68 e 281-86).

conservador e, por vezes, do elemento reaccionário na nossa vida pública é incontestável quase desde o início do reinado. Estão nesse caso o mentor da falange ultra-reaccionária, Diogo de Gouveia Senior, os Bispos D. Agostinho Ribeiro e D. Bernardo da Cruz, os amigos e conselheiros do Cardeal D. Henrique, e está sobretudo a massa de fidalgos e sacerdotes influentes que lhe fazem a corte. No plano eclesiástico e monástico, a política tradicional do Estado mantem-se em muitos pontos, continuando as igrejas e mosteiros a ser largamente distribuídos em comendas ou acumulações de benefícios aos membros da família real e aos magnates da Corte e Reino (1). As mitras nem sempre assentavam bem nas cabeças a que eram atribuídas (2). O Cardeal protector de Portugal, António Pucci, era o chefe do partido reaccionário da Cúria (3). Jorge Coelho, criatura do Infante D. Henrique, fazia imprimir em Coimbra em 1536 o *Antimoria* de Aires Barbosa que fora mestre do mesmo Infante (4). Fr. João Soares, que não campava de puritano nem de

---

(1) Cfr., só com relação ao ano de 1545, o *Corpo Diplomático,* t. 5.º, pp. 356-402, 421-28, 467, 477, 481, 495.

(2) Citemos alguns exemplos: 1) Infante D. Afonso, eleito em 1523, com 14 anos de idade, Arcebispo de Lisboa e administrador do Bispado de Évora; 2) Infante D. Henrique, eleito em 1533, com 21 anos, Arcebispo de Braga; 3) Infante D. Duarte, eleito Arcebispo de Braga em 1542, com 19 anos de idade; 4) D. Fernando de Vasconcelos e Meneses, de costumes dissolutos, transferido de Lamego para Lisboa em 1540; 5) D. Ambrósio, Bispo de anel, de cujos feitos reza este tomo (Vid. *supra,* p. 75, e, no fim, a *Nota X*) e o *Corpo Diplomático,* vol. 5.º, p. 299. 6) D. Turíbio Lopes, clérigo cortesão, eleito Bispo de Miranda em 1545, com a criação da Diocese. Não se nomeiam os Prelados do Ultramar, pessoas quase sempre de vida limpa, mas que raro residiam nas suas circunscrições.

(3) É o Cardeal Santiquatro, tão falado na correspondência de D. João III com os seus agentes na Cúria, pelo menos desde 1534. Sobre a sua personalidade, cfr. Jedin, *ob. e vol. cits.,* pp. 346 e 353.

(4) Aires Barbosa não refuta nem ataca pròpriamente o livro de Erasmo, e até lhe deve a inspiração do título e do assunto do seu poema. «A primeira sugestão neste sentido — confessa no prefácio — foi-me dada pelo *Moriae Encomium,* que anda agora em todas as mãos». Deixa mesmo adivinhar, em mais de um passo, a sua admiração pelo Mestre de Roterdão. Assim, por exemplo, quando escreve: «Esta obra excede de longe as minhas forças e não é a mim, mas ao próprio Erasmo que ela reclama». O espírito do poemeto, esse, sim, é que se opõe à mente erasmiana, quer pelos seus silêncios, quer pelas suas apologias e censuras. Cfr. o nosso já citado estudo, *A política cultural do Estado português e a Companhia de Jesus.*

humanista, fez carreira rapidíssima e gozou sempre de ascendente capital junto do Rei. António Pinheiro, chefe virtual do conservadorismo português, recebeu em 1545 a incumbência da educação do herdeiro da Coroa, preterindo Damião de Gois.

É depois de 1540 que as forças conservadoras acentuam a sua influência na vida nacional. O elemento monástico ganha uma autoridade cada vez maior junto da Coroa (1), não sendo impossível que se relacione com esssa situação a desgraça em que caiu D. Martinho de Portugal por cerca de 1543 (2). Pela mesma altura, os frades desenvolvem já uma campanha activa contra Erasmo, apresentando-o como um pai da heresia e denunciando os seus livros como focos de uma doutrina que fazia perigar a integridade da consciência cristã (3). As obras de polémica anti-erasmiana divulgam-se também entre as camadas cultas da nação. A Biblioteca Pública de Évora guarda no seu espólio os exemplares da *Apologia monasticae religionis diluens nugas Erasmi* de Fr. Luís de Carvajal e das *Annotationes contra Erasmum Roterodamum* de Diogo Lopes Zuñiga (4), que pertenceram ao Colégio de Coimbra da Companhia de Jesus; e outras instituições têm espécies bibliográficas desses ou de outros autores que remontam verosìmilmente ao mesmo

---

(1) Assim o dizem as instruções de Outubro de 1542 ao Núncio Lippomano: «Il re, e per l'esempio suo tutta la nobilità che gli é intorno, dà grandissimo credito a frati: o si per la diligenza et ambizione loro immensa, o per la negligenza de prelati et strascurazione loro, sono diventati tirani di quel regno per via della confessioni e prediche» (*Corpo Diplomático*, vol. 5.º, p. 135). É também o que se depreende da carta de D. Martinho de Portugal para D. João III, de 26 de Junho de 1543, publicada na *Nota XXXI*, n.º 3, quando observa: «todos os frades e Olmedos [= Mestre João Olmedo, o denunciante de Fr. Sebastião Toscano, de que se fala a p. 324, nt. 2, deste tomo; foi pregador de D. João III (*Corpo Diplomático*, vol. 5.º, p. 363) e, em 1552, um dos professores do primeiro curso teológico regido no colégio de Évora, fundado e entregue aos jesuítas em 1551 (F. Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, p. 584)] têm letras, sem alguns deles as aprenderem; só eu, que as aprendi, as não tenho». Não muito depois, D. Lopo de Almeida e «um mestre que o ensinava .... se riam por Elrei de Portugal ser muito amigo de frades» (V., no fim, a *Nota XI*, al. C).

(2) V., no fim, a *Nota XXXI*. n.º 3.

(3) V., no fim, a *Nota IX*, n.º 9.

(4) As edições são, respectivamente, de Salamanca, 1528, e Alcalá, 1520.

período (1). Um dos intelectuais mais qualificados do tempo, Mestre Álvaro Gomes, foi incumbido, antes de 1547, talvez até antes de 1545, de visitar várias livrarias, no espólio das quais encontrou não poucos livros de orientação teológica errónea, nomeadamente livros de Conrado Kurshner, Melanchton e Cornélio Agripa von Nietscheim (2).

São do mesmo período e, em todo o caso, anteriores ao alinhamento tridentino os passos iniciais das instituições encarregadas de velar pela segurança doutrinal da nação, no sentido da política que veio a triunfar na década seguinte. Entre 1542 e 1545, a inquisição instaurou os primeiros processos contra os adeptos extremistas do evangelismo, acusando-os já de luteranos, à maneira dos polemistas sorbónicos e dos promotores do Santo Ofício romano (3). A censura literária, instituída anos atrás, ganhou uma cartada importante em 1547 com a publicação de um índice expurgatório, voltado contra o luteranismo, é certo, mas também contra o biblismo e o erasmismo (4). A Universidade, sobretudo a Faculdade de Teologia, começou a receber para mestres das principais cadeiras discípulos fiéis de Gouveia Senior, como Paio Rodrigues de Vilarinho (1545) e Álvaro da Fonseca (1551). A equipa inquisitorial enriqueceu-se também com alguns sujeitos de

---

(1) Por exemplo, a BUC possui as *Erasmi Roterodami blasphemiae et impietates,* Roma, 1522, e as *Conclusiones principaliter suspectae et scandalosae quae reperiuntur in libris Erasmi Roterodami .... excerptae,* Roma, 1523, ambos de Zuñiga, assim como a *Antapologia pro Alberto Pio comite carpensi in Erasmo Roterodamo,* Lovaina, 1532, de Juan Ginés de Sepúlveda. Na BNL, há, entre outras, as seguintes espécies: Diego Lopes de Zuñiga, *Anotationes,* Alcalá, 1520, e *Blasphemiae et Impietates,* Roma, 1522; Noel Beda, *Desquisitiones varii contra Erasmum,* Paris, 1534; Jacques Latomo, *Adversus Erasmi librum,* Lovaina, 1539, e *De trium linguarum et studii theologici,* Lovaina, 1544; Sepulveda, *Antapologia;* Baechem, vários opúsculos de polémica anti-erasmiana.

(2) V., no fim, a *Nota XXXI,* n.º 5.

(3) Lembremos só os nomes de Fernão de Oliveira, Fernão de Pina, Diogo de Orta, Luís Antunes, João Lopes, Fr. Vasco e Estêvão de Freitas, além de alguns evangelistas, porventura mesmo luteranos, estrangeiros. Cfr. *Nota IX,* n.ºs 1 a 3 e 5 a 9; *Nota X* e *Nota XII,* n.ºs 1 a 8.

(4) Cfr. o nosso trabalho, em vias de publicação, sobre *O Primeiro Rol de Livros Proibidos.*

inteligência e pulso firmes (1). E o episcopado contou com um número crescente de Prelados anti-irenistas (2).

O irenismo não era, apesar de tudo, uma causa inteiramente perdida, por volta de 1545-1550. Os conservadores moderados — Aspilcueta Navarro, Martinho de Ledesma, Jorge de Santiago... — ainda eram ouvidos de preferência aos mentores extremistas da Contra-Reforma. E a fundação do Colégio das Artes, se bem constitua um acto da política cultural de D. João III, está intimamente relacionada com a sua política de renovação ideológica. Se corresponde, por um lado, à preocupação de afastar as novas gerações dos perigos que corriam nos grandes centros culturais da Europa, atesta por outro, com a escolha de André de Gouveia para o dirigir, que as ilusões irenistas não se tinham desvanecido totalmente no espírito do Monarca (3). A benevolência que permitiu a publicação do *Index ex Chilialibus* de Vazeu em 1549 e que abalançou Juan Fernandez à organização dos *Colloquia Revocata* (1552) (4), parece-nos reforçar esta conclusão.

As apreensões de D. João III sobre a validade teológica e política da solução irenista avolumaram-se naturalmente com o regresso (1549) dos portugueses que tomaram parte na primeira fase da assembleia ecuménica. D. Baltazar Limpo, Fr. Jorge de Santiago, Fr. Jerónimo de Azambuja e Fr. Gaspar dos Reis trouxeram-lhe, sem dúvida, notícias concludentes sobre os novos aspectos do problema luterano e as concepções ideológicas dominantes no concílio. Falaram-lhe, decerto, nos debates e opiniões em torno da doutrina do pecado e da justifi-

---

(1) Ambrósio Campelo (1545), Jorge Gonçalves Ribeiro (1546), e Fr. Jerónimo de Azambuja (1552).

(2) D. Diogo da Silva (Braga, 1540), D. Rodrigo Pinheiro (Angra, 1540), D. João Soares (Coimbra, 1545), D. João de Melo (Algarve, 1549), D. Gonçalo Pinheiro (Viseu, 1552).

(3) S. Dias, *Portugal e a Cultura Europeia*, pp. 9 e 23-25. — D. João III não esquecera decerto as informações de Fr. Jerónimo Padilha († 1544) e de Fr. Jorge de Santiago a respeito de Mestre André (cfr. Prof. M. Brandão, *A Inquisição e os Professores do Colégio das Artes*, p. 484-88). Mas a intriga de Diogo de Gouveia teria neutralizado tais influências, se o irenismo não gozasse ainda de algum crédito entre os conservadores esclarecidos que rodeavam o Monarca.

(4) Vid. *supra*, pp. 182-85.

cação, em que os dominicanos portugueses tiveram uma participação relativamente importante (1), e não devem ter deixado de fazer referência especial aos problemas da justiça imputada e da certeza da graça, assim como às consequências adversas à espiritualidade da justificação pela fé resultantes dos decretos conciliares. Relataram-lhe também, com toda a probabilidade, o alcance anti-erasmiano do decreto sobre as Sagradas Escrituras, com a reabilitação da *Vulgata* e o estabelecimento da doutrina de que «pertence à Igreja julgar do seu verdadeiro sentido e interpretação» (2). E é pouco crível que não o tivessem posto ao corrente da maneira de encarar a questão luterana que o desastre do *Interim* fizera prevalecer entre os conciliares e, bem assim, do cepticismo crescente que se manifestava nos círculos tridentinos sobre a solução irenista, e da convicção generalizada de que a defesa da catolicidade exigia, a par de uma reforma moral profunda da Igreja, o uso dos meios temporais de um Estado forte ao serviço de uma linha doutrinal precisa e apoiada em instituições que a incutissem nos espíritos.

Falta a prova documental do que acabamos de avançar. Mas a teoria tem por si o bom senso e a própria natureza das coisas. Aqueles homens, *viros bonos et eruditos* (3), foram mandados a Trento não só como teólogos insignes, mas ainda como pessoas da confiança política do Rei. A correspondência que trocaram com D. João III e as missões diplomáticas suplementares de que alguns deles receberam incumbência, mostram bem que assim era (4). Regressados a Portugal, foram distinguidos com cargos que eram prémio e responsabilidade, ao mesmo tempo que lhes conferiam uma influência notável na vida nacional. Baltazar Limpo passou a Arcebispo de Braga em 1550; Fr. Jorge de Santiago, subiu a Bispo de Angra em 1552, continuando porém em Lis-

---

(1) Cfr. Celestino Pires, *Os teólogos portugueses e a Graça no Concílio de Trento,* LS, t. 3.º, pp. 71-92. — Pelos jesuítas, constou também certamente na Corte a posição tomada por Laínez nesta memorável sessão conciliar.

(2) Ehses, *Concilium Tridentinum,* t. 5.º, pp. 4-119; Palavicini, *Istoria del Concilio di Trento,* l. 6.º, c. 12.º; Hefele-Léclercq, *Histoire des Conciles,* t. 9.º, pp. 252-71.

(3) Carta do Rei para o Papa Paulo III, de 20 de Junho de 1545, no *Corpo Diplomático,* vol. 5.º, p. 441.

(4) *Corpo Diplomático,* vol. 5.º, pp. 447-51; vol. 6.º, pp. 59, 136-38, 161-63 180-82, 186-90, 193-209, 227-38, 344-45, 254-56, 271-74, 287-95 e 298-303.

boa no desempenho do cargo de inquisidor; Fr. Jerónimo de Azambuja, inquisidor de Évora desde Setembro de 1552, veio para Lisboa, com as mesmas atribuições, em Outubro de 1555 (1); Fr. Gaspar dos Reis foi censor literário da Inquisição antes de 1553 (2), Bispo titular de Trípoli e coadjutor de Évora em 1555, do Conselho Geral do Santo Ofício em 1556 (3). Como admitir que, no exercício das suas altas funções e nos colóquios particulares com o Monarca, o Cardeal D. Henrique e os dignitários da Corte, não dessem conta do que tinham ouvido e aprendido e não se empenhassem pela orientação do Estado no sentido das suas convicções?

O reajustamento de posições subsequente à tomada de consciência doutrinal e política processada em Trento estendeu-se a todos os sectores da vida portuguesa. As correntes ideológicas da véspera, persistindo embora, com apego maior ou menor, nas suas velhas ilusões, viram-se suplantadas por tendências mais em harmonia com as directrizes do Estado e desapareceram pouco a pouco do plano da opinião pública. No sector espiritual, o esforço desenvolvido acusou também o toque da nova ideologia e objectivos de acção da sociedade católica. Quaisquer que sejam os vestígios do erasmismo e da espiritualidade da justificação pela fé que se encontrem no esquema do pietismo, a linha de apostolado que o guiou situa-se crescentemente para além não só de Lutero, mas de Erasmo. E esta evolução, talvez influenciada pela do B. Juan de Ávila (4), se se manifesta um pouco contrafeita em Fr. Luís de Granada, triunfa inteiramente em Bartolomeu dos Mártires, Gaspar de Leão, nos jesuítas e em vários outros. Os jesuítas podem até, de

(1) Fr. Pedro Monteiro, *Catálogo dos Inquisidores.... de Évora,* pp. 401.

(2) V., no fim, a *Nota VIII,* n.º 4.

(3) Fr. Pedro Monteiro, *Catálogo dos Revedores dos Livros e dos Qualificadores do Santo Ofício*, p. 7.

(4) Depois de 1555, sobretudo depois de 1559, a doutrina e o apostolado de Ávila tendem mais nìtidamente a superar as tendências do erasmismo e do iluminismo. Não aparecem, desde então, textos de significação pietista tão acentuada como o que vem publicado nas *Obras Completas,* vol. 2.º, pp. 1312-26. E certas páginas posteriores dir-se-iam escritas a pensar nos erasmistas (cfr. *Memorial* 2.º *para Trento,* MC, vol 3.º, pp. 48 e 57). Sobretudo, é maior a preocupação de estreitar os laços da espiritualidade com a vida, nomeadamente no aspecto da moralização da Igreja e do clero e da formação cristã dos fiéis (cfr. *Memorial citado*).

certo modo, ser considerados precursores da orientação; foram, pelo menos, os primeiros a compreender as exigências do momento e a fazer delas uma das forças da sua espiritualidade. Corresponde talvez ao esforço de integração nesta ordem de objectivos a tendência para fundir as ideias do pietismo e da restauração católica e formar com eles um bloco indivisível de intenções e de processos. Outro tanto se poderá dizer da frequência com que os espirituais se justificam de certas abstenções com a miséria e perigo dos tempos (1). E é isso, porventura, que explica que a corte do Cardeal D. Henrique tivesse sido, na década de 1550 a 1560, um dos centros da alta espiritualidade portuguesa (2).

A política religiosa e cultural de D. João III não nasceu feita, como se acaba de ver. E não a determinou nem o fanatismo do Rei, nem a sua mediocridade intelectual, nem a subserviência perante a Santa Sé. A historiografia do século passado, que assim a procurou explicar, não está mais dentro da razão que a dos seus críticos que tudo atribuem à fidelidade católica e ao espírito mecenático do Monarca. A verdade é que ela se definiu gradualmente, num esforço contínuo para superar a herança do passado, desejosa de impedir as infiltrações luteranas, sempre atenta aos ideais da restauração católica, confiante, por mais de duas décadas, nas virtualidades do irenismo, senão mesmo do erasmismo, e, por fim, ajustando-se aos princípios de doutrina e acção emanados de Trento. Pelo menos até 1550, seria impróprio classificá-la de reaccionária. E o plano de fusão das conquistas positivas do Humanismo

---

(1) Vid. *supra*, pp. 261 e 358; D. Gaspar de Leão, *Desengano de Perdidos*, p. 18.

(2) O testemunho de D. Gaspar de Leão (*Desengano de Perdidos*, pp. 18-19) deixa ver, no entanto, que em 1552 havia já nos meios inquisitoriais de Lisboa e Évora uma corrente de opinião hostil à alta espiritualidade e, particularmente, à sua divulgação entre o laicado. Os que assim pensavam temiam, porventura, que por esse meio se infiltrasse nos espíritos um erasmismo ou luteranismo larvados. A campanha de Melchor Cano contra Carranza e Fr. Luís de Granada, seguida do índice expurgatório espanhol de 1559, alertou sem dúvida o ânimo do Cardeal e seus conselheiros, como resulta da análise das relações de livros proibidos (V., no fim, a *Nota XXX*, n.º 3, al. C); e as averiguações sobre as actividades dos iluminados de Lisboa acabaram de expulsar do seu espírito as ilusões que a conjuntura de 1545-1550 tinha feito nascer.

com as aspirações vitais da restauração católica, nem mesmo nos fins da época joanina pode dizer-se abandonado.

* * *

A inteligência portuguesa da época da Contra-Reforma imbuiu-se ràpidamente de um estado de espírito em que as motivações de índole negativa e política levam a palma aos elementos espirituais e vitais. Na ânsia de preservarem a unidade doutrinal do país, os intelectuais e governantes acabaram por impor em todos os campos uma uniformidade de ideias e de processos que estiolou em poucos anos as energias profundas da inquietação religiosa. Não foram bastante compreensivos para a razão de ser de certas atitudes nem para a sinceridade católica de certas aspirações. Com o joio, algum trigo foi arrancado ao mesmo tempo.

O irenismo pode considerar-se uma causa vitanda desde os processos da Inquisição contra os lentes do Colégio das Artes. A outorga da escola aos jesuítas (1555) foi um acto da política tendente a integrar a mocidade estudiosa no espírito da Contra-Reforma (1). O Primeiro Ministro de D. Sebastião, Martim Gonçalves da Câmara, cujo papel na luta contra os bordaleses nos é hoje conhecido, deu a nota grave do acontecimento, anos depois, em ofício dirigido à Reitoria da Universidade. «Os que atentam bem o que vai pelo mundo e por nós — dizia ele — com muita razão arreceiam que depressa chegue a nós este tão geral incêndio [ideológico], se não tem já chegado, e se contentam com sermos cristãos e católicos ainda que menos latinos» (2).

A luta contra a minoria irenista e pietista foi longa e áspera. O país dera provas de uma receptividade mais aguda às ideias de fora do que se podia esperar. Alguns intelectuais pareciam decididos a mante-

---

(1) S. Dias, *Portugal cit.*, pp. 36-37.—Quer-nos parecer que visavam ao mesmo objectivo (ainda que, porventura, não só a esse) as disposições legais de 1552, 1559, 1561 e 1564 (apud A. J. Teixeira, *Docs. para a História dos Jesuítas*, pp. 97, 104-105, 399-402 e 418-20) que faziam depender de informação do Reitor do Colégio das Artes a frequência da Universidade.

(2) Ofício de 21 de Maio de 1570, apud *Compêndio Histórico da Universidade*, p. 9.

rem-se fiéis às concepções erasmianas, e não faltavam espirituais que não sabiam resistir à sedução da mística iluminada italo-nórdica. O evangelismo, por sua vez, tinha atraído muitos populares, sobretudo entre a colónia estrangeira. Heresias explícitas circulavam com uma frequência que declara o estado de incerteza de muitos espíritos (1). E a assistência de neotéricos ilustres em casas fidalgas ou de fidalgos em casa de humanistas punha em risco a integridade ideológica da própria classe dirigente (2).

A Inquisição foi o principal instrumento desta luta. A sua acção, benevolente e quase paternal nos começos, sob a direcção de Fr. Jorge de Santiago, o brando inquiridor dos lentes do Colégio das Artes, endureceu-se depois, tornando-se de 1556 em diante de um rigor digno da fama que as vítimas lhe criaram. O esforço do Santo Ofício encontrou, porém, resistências no próprio campo católico. Homens vindos de várias latitudes, por vezes sem grande ligação entre si, constituíam uma pequena falange dissidente dos métodos e, de certo modo, das teses inquisitoriais. A contestação da legitimidade do foro inquisitorial para julgar os frades de Santo Agostinho não revela apenas o escrúpulo jurídico de Fr. Luís de Montoia, mas a vontade de salvar a face dos sequazes do irenismo (3). E as reservas de Fr. Valentim da Luz e Fr. Tomé de Jesus não têm, parece-nos, outro sentido (4).

Pode supor-se que participavam do mesmo modo de ver, além de Sousa Tavares, Fr. Luís de Granada e Diogo de Paiva de Andrade, senão até o Doutor Francisco de Monzón. A intervenção de Granada no processo de Porciúncula assim no-lo faz pensar — e tanto mais quanto é certo que ele nunca foi pessoa de confiança nos círculos inquisitoriais. A sua coalisão com os propugnadores do misticismo iluminado é mais um indício de pouco afecto à linha ideológica do Santo Ofício.

---

(1) V., no fim, a *Nota XXX*, n.º 1.

(2) A título de exemplo, referiremos a presença de Fernão de Oliveira no palácio dos Alvitos (L. de Mendonça, *O P.e Fernando de Oliveira*, pp. 4, 10-11 e 65-66), os contactos de D. Lopo de Almeida (M. Brandão, *A Inquisição cit.*, pp. 436-40) e o areópago de Damião de Gois.

(3) V., no fim, a *Nota XXX*, n.º 2.

(4) Vid. *supra*, pp. 236-37 e 341-42.

Um reaccionário típico — Jorge da Silva —, em guerra aberta com Francisco de Sousa Tavares e Fr. Tomé de Jesus, aproximou o neo-platonismo do iluminismo, como adiante se verá; e a aproximação atingia em cheio o bom do Mestre Granada.

Paiva de Andrade, se bem lhe interpretamos o pensamento, não sufragava a concepção do militante católico como um «anti», nem a tese do alinhamento da frente ortodoxa como se devesse esperar-se a decisão da crise ideológica do século XVI de uma luta política entre sistemas de ideias. As suas pregações não agradavam por isso excessivamente ao elemento conservador. Suspeitava-se da franqueza com que expunha e da lealdade com que refutava as opiniões dos luteranos e outros herejes (1), e, sobretudo, temia-se o seu ideal reformista. Para ele, o Cristianismo era mais um espírito que um conjunto de ritos e preceitos. «A multiplicação das leis não era reformação da república, senão desejo de a reformar» (2). Porque «o mundo não se reforma com leis novas» (3), mas (entenda-se) com espírito e costumes novos. Seria, portanto, ilusório esperar das leis tridentinas mais do que elas podiam dar. E por conseguinte, o principal acento da Contra-Reforma devia ser posto, não nas actividades fáceis da polémica e da política, mas no esforço de renovação moral e de intensificação espiritual dos cristãos (4).

---

(1) Cfr. a denúncia de Fr. Tomás de Melo, de 31 de Março de 1574, apud Baião, *A Inquisição cit.*, p. 196.—A suspeita de Fr. Tomás era comum a outros dominicanos — e a Inquisição tomou-a tão a sério que, por ordem do Cardeal Infante, tirou do assunto uma larga informação que remeteu ao inquisidor geral. Assim consta da denúncia e de uma cota marginal transcrita pelo Sr. Dr. Baião.

(2) Expressão que lhe é atribuída por Fr. João de Távora em 23 de Outubro de 1571 e que teria sido proferida num sermão pregado na igreja do Convento de S. Francisco de Lisboa. Cfr. A. Baião, *A Inquisição cit.*, p. 190).

(3) Baião, *ob. e loc. cits.* — A referência às «leis novas» contém doutrina idêntica à que se diz ter sido expressa por Contarini, Becadelli e outros irenistas (cfr. Morandi, *Monumenti di varia litteratura*, I-II, p. 28; T. Venturi, *ob. cit.*, vol. 1.º, p.te 1.ª, p. 214) e coincide com a posição do B. Juan de Ávila no *Memorial 1.º para Trento*, MC, vol. 3.º, pp. 3-6.

(4) Tal nos parece o sentido das referências contidas nos depoimentos de alguns franciscanos no Santo Ofício em Outubro de 1571 (apud Baião, *ob. cit.*, pp. 189-91). Não deixa de ser interessante a referência ao *De spiritu et littera*, a obra de

A polícia literária foi um dos meios de que o Santo Ofício lançou mão em defesa da unidade ideológica do país. Tomaram-se providências adequadas para impedir a entrada, circulação ou manutenção de livros sem garantia de pureza doutrinal, e publicaram-se índices expurgatórios das obras ou dos passos reprováveis (1). O erasmismo e o biblismo foram dos primeiros alvos da censura inquisitória. São já atingidos no índice de 1547 — e os subsequentes agravam a situação com novas proibições (2). Depois de 1580, são raríssimas as notícias de bíblias em linguagem e de obras de Erasmo em mãos de portugueses. O mesmo sucede com os representantes do Humanismo evangélico e com os sequazes do irenismo (3). Os próprios comentários latinos ao texto bíblico recaem de preferência sobre os livros do Antigo Testamento.

A actividade do Santo Ofício manifesta-se ainda noutros campos de perigo para a ortodoxia. Foi um deles o da literatura espiritual, sobretudo da que se inspirava de Savonarola, de Crema e dos místicos do Norte (4). Os primeiros índices expurgatórios não acusam muito a prevenção do espírito inquisitorial contra as formas elevadas de vivência religiosa, o que não quer dizer que as prevenções não existissem. É difícil admitir que o ambiente de suspeita criado à volta de Taulero pela simpatia de Lutero e pela hostilidade dos controversistas católicos (5) não tivesse repercutido entre nós. E de facto, como já salientámos, existia nos meios inquisitoriais, desde 1552, uma corrente desfavorável ao movimento de popularização da alta espiritualidade. A sua influência foi favorecida pela inscrição das obras de Crema no

---

Santo Agostinho lida por Lutero (Moreau, *La crise religieuse*, pp. 35-36) e de que tanto se serviram Seripando e outros adeptos de uma concepção mais interior e menos penal da vivência religiosa.

(1) Cfr. Silva Dias, *Portugal, cit.*, pp. 90-95, e *Dicionário das Literaturas Portuguesa, Galega e Brasileira* (Lisboa, 1957), s.v. Censura e Inquisição.

(2) V., no fim, a *Nota VIII*, n.os 6 e 7. — No nosso trabalho em vias de publicação *O Primeiro Rol de Livros Proibidos*, será tentada a identificação de todas as espécies e autores incluídos no índice de 1547.

(3) V., no fim, a *Nota XXX*, n.º 3.

(4) V., no fim, a *Nota XXX*, n.º 3.

(5) J. Paquier, DTC, s.v. *Luther*, t. 9.º, p.te 1.ª, cols. 1257-59; Pourrat, DTC, s. v. *Tauler*, t. 15.º, p.te 1.ª, cols. 76-77.

índice romano em 1552 e pela dificultação crescente da leitura dos nórdicos aos jesuítas (1). O expurgatório de 1561 inclui já o *Benefício de Cristo* de Fr. Benedito de Mântua; e o de 1564 menciona os escritos de Carioni e a apologia que Serafino de Fermo deles fez (2). Deve notar-se, no entanto, que até 1570 os nossos inquisidores foram menos rigorosos nesta matéria que os seus colegas espanhois. Foi só com a descoberta do papel de Ossuna, Taulero, Hárfio, Blois e outros da mesma feição nos círculos iluminados, que eles se inclinaram para o rigorismo.

* * *

O esforço da Inquisição para barrar o caminho do país às flutuações doutrinais pre-tridentinas escudou-se numa importante vanguarda intelectual. Os mentores da Contra-Reforma procuraram criar padrões ideológicos que norteassem o pensamento e prevenissem a tentação da dissidência. A publicação dos *Comentarii Collegii Conimbricensis* corresponde perfeitamente a este desiderato. Deu uma norma fixa, um cânone filosófico, aos vôos da cultura lusitana, e garantiu, ao mesmo tempo, a formação da mocidade contra as dúvidas do século (3). Outro

---

(1) A. Rodriguez, *Pratica da Perfeição Cristã*, Porto 1887, vol. 1.º, pp. 333-37; F. Suarez, *De Virtute Religionis*, in Opera Omnia, t. 14.º, Paris, 1859, pp. 169-76; P. Leturia, *Cordeses y lecturas espirituales en el siglo XVI*, AHSI, vol. 23.º pp. 95-99, 105-106 e 112-113.

(2) V., no fim, a *Nota XXX*, n.º 3.

(3) S. Dias, *Portugal cit.*, pp. 38-41 e 83-90; *Dicionário de Literatura cit.*, s.v. Conimbricenses, Filosofia e Fonseca (Pedro da). — Faremos aqui ligeiros aditamentos ao que se disse naqueles lugares. O primeiro são as indicações dadas por T. Braga (*História da Universidade*, vol. 2.º, pp. 407-408, 423-24 e 427-32), que por lapso não se citaram. O segundo é a faculdade concedida em 10 de Maio de 1575 aos impressores para estamparem, sem dependência de prévia censura inquisitorial, as «conclusões» aprovadas pelo reitor da Universidade de Évora (AN, Inq. de Lx.ª, *Neste livro cit.*, fls. 43). Esta faculdade é o reconhecimento de que a luta para a estabilização do ensino filosófico nas escolas da Companhia chegara a bom termo. A essa luta se refere a seguinte informação de António Franco: «Visitator Turrianus plurimum desudavit quoad coercendam libertatem opinionum in re philosophica. Igitur cum viris doctioribus selegit positiones philosophicas dictandas ac defendendas omnibus magistris. Iuxta haec placita coeperunt magistri hoc anno philosophiam edocere» (*Synopsis annalium Societatis Jesu in Lusitania*, p. 79). O terceiro são as

tanto se pode dizer da fundação da Universidade de Évora e da reforma da Faculdade de Teologia de Coimbra.

A fundação da escola eborense relaciona-se imediatamente com as necessidades da restauração católica. O seu objectivo primário era a formação do clero pertencente ao sul do país. D. João III, em 1541, ao procurar fixar os jesuítas na capital alentejana (1), sentira já o contributo que a sua actividade podia dar para a recristianização daquela vasta província eclesiástica. E o Cardeal D. Henrique, com as primeiras diligências para a organização de uma casa de educação dos aspirantes ao sacerdócio, fez sua a ideia do irmão e entrou no caminho que, através do colégio instituído e entregue aos inacianos em 1551 (2), levaria à abertura da Universidade de Évora em 1559. A carta do Infante ao Embaixador de Portugal na Santa Sé e a Bula *Ad Personam Vestram,* de 20 de Setembro de 1558, marcam nìtidamente o carácter eclesiástico da nova escola (3). E o seu plano de estudos, à parte os preparatórios de humanidades e filosofia, limitava-se à Teologia especulativa, à Sagrada Escritura e à Moral. Para mais eficaz garantia do objectivo visado, foram estabelecidos pensionatos e colégios em que seriam admitidos só eclesiásticos ou candidatos à carreira eclesiástica que frequentassem a Universidade (4). O ensino eborense, com a criação da segunda cadeira de Moral e a terceira de Teologia em 1567, adquiriu uma amplitude nada inferior à de Coimbra. Na orientação, levou-lhe, mesmo, a palma, conseguindo aquela unidade de métodos e de princípios sem a qual pode haver teólogos, mas não há

---

providências para manter a filosofia no papel de auxiliar da teologia (T. Braga, *ob. e vol. cits.*, pp. 401-402). Os Ms. 4461 e 4462 F. G. da BNL contêm elementos de interesse para a reconstituição da disciplina e práticas do ensino filosófico e teológico no século XVII, que a seu tempo aproveitaremos.

(1) Francisco da Fonseca, *Évora Gloriosa,* Roma, 1728, p. 361.

(2) As aulas públicas do colégio datam de 1553, e o seu plano de estudos incluiu desde início uma cadeira de casos de consciência. Cfr. F. Rodrigues, *História da Companhia,* t. 1.º, vol. 2.º, p. 305.

(3) *MHSJ — Lainii Monumenta,* vol. 8.º, pp. 569-51; Baltazar Teles, *Chronica da Companhia de Jesu,* vol. 2.º, p. 901.

(4) Francisco Rodrigues, *ob. cit.*, t. 1.º, vol. 2.º, pp. 322-23; t. 2.º, vol. 1.º, pp. 85-110 e 551-54.

escola. A *Summa* de S. Tomás de Aquino imperou soberanamente nas cadeiras especulativas; e na Moral, é ainda S. Tomás quem guia, embora através de Caetano. Uma simples vista de olhos ao espólio literário dos mestres alentejanos (1) basta para nos certificarmos de que assim era. O seu espólio mostra ainda o relevo particular dado aos problemas suscitados pelas relações patrimoniais, o uso do juramento e o princípio de honra, cuja importância se tornou cada vez maior na sociedade portuguesa desde o primeiro quartel do século XVI.

A Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra é uma escola de outro tipo. A ausência da Moral no seu plano de estudos (2) denota já que não se dirigia ostensivamente à formação de curas de almas. O exclusivismo da teologia especulativa e o relevo conferido à Sagrada Escritura, embora com predomínio do Velho Testamento, indica, se não nos enganamos, que o seu fim era a formação de teólogos e, principalmente, de teólogos das corporações regulares. À unidade doutrinal de Évora, corresponde por isso aqui uma pluralidade de sistemas, não sendo raro que o mesmo mestre passe sucessivamente de uma a outra cadeira (3). O predomínio de S. Tomás não se prolongou por mais de uma década, suplantado como foi a breve trecho pelo esquema parisiense. A lição de Durando, introduzida na cadeira de Prima desde o ano lectivo de 1550-1551, constituiu catedrilha talvez desde o provimento de André Gomes em 1554 (4) e a sua leitura foi regular desde 1575 pelo menos (5). Em 1560, apareceu a cadeira

---

(1) O inventário mais completo é o de F. Stegmüller, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século* XVI, Coimbra, 1959.

(2) A lacuna era suprida, pelo menos em parte, mas em todo o caso com uma perspectiva diferente, pelo ensino ministrado na Faculdade de Cânones.

(3) Por exemplo: Fr. Francisco de Cristo, O.E.S.A., foi lente de Gabriel (1563-1565) e de S. Tomás (1566-1586); Francisco Rodrigues, lente de Gabriel (1575-1581), Escoto (1581-1586) e S. Tomás (1586-1596); Fr. Agostinho da Trindade, O.E.S.A., lente de Durando (1572-1575) e de Escoto (1575-1580), Fr. Egídio da Apresentação, O.E.S.A., lente de Gabriel (1582-1586), Escoto (1586-1596) e S. Tomás (1597-1612).

(4) V., no fim, a *Nota XX*.

(5) As indicações de Brito e Silva (*ob. infra cit.*, pp. 21-23) devem ser lidas, no entanto, com a maior reserva, porque representam, em grande parte, uma interpretação errada dos dados que utiliza.

de Gabriel, sob a regência de António Leitão, e daí a dois anos a de Escoto (1). A Sagrada Escritura, reduzida a uma só cátedra de 1562 a 1576, teve deste ano em diante mais uma catedrilha, confiada a Fr. Heitor Pinto (2), mas o seu ensino tornou-se, desde 1580, bastante irregular.

Esta reorganização do ensino fez prevalecer o método dialéctico-polémico tradicional sobre o método positivo-expositivo da época do Humanismo. É possível que os estatutos perdidos de 1565 a tivessem consagrado e, tais como os de 1591 (3), já mandassem ler o texto de Pedro Lombardo na cadeira de Prima. No intuito de preservar a orientação de contaminações perigosas, determinou-se a visita trimestral das aulas pelo Reitor, que verificaria se os mestres «alegam modernos deixando os antigos» (4). A visita não pôde evitar, contudo, as flutuações doutrinais. Na cadeira de Véspera, por exemplo, o tomismo dominicano, que vigorou no período de 1541 a 1565, foi substituído por tomismos eclécticos de vária feição, embora com prevalência do eclectismo peculiar dos Eremitas de Santo Agostinho. Uma coisa é certa no entanto: os escolásticos de orientação suspeita, como Ockam e os da sua escola, continuaram excluídos do ensino superior (5) — e aos nominalistas moderados, com Gabriel e Durando à sua frente, reservou-se apenas um lugar de segundo plano (6). S. Tomás, pelo contrário, ficou a ombrear na ordem dos estudos com Pedro Lombardo

---

(1) Leitão Ferreira, *Alfabeto dos Lentes*, pp. 12 e 19.

(2) Cfr. J. Brito e Silva, *Fr. Heitor Pinto, estudante e professor na Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1925, pp. 11-13.—Até 1576, leram-se indiferentemente os dois Testamentos na cadeira grande; desde então ficou, porém, a ler-se cada um em sua.

(3) Cfr. *Estatutos da Universidade de Coimbra confirmados por Elrei Dom Phelipe*, Coimbra, 1593, p. 73.

(4) *Idem*, p. 29 v.

(5) Ockam, como se sabe, defendeu teses que podiam cobrir a atitude de Lutero em face do primado papal e foi aplaudido por este como um dos seus guias (F. Tocco, *L'Eresia cit.*, pp. 527-55; E. de Moreau, *La crise religieuse cit.*, pp. 33-34). O seu último sequaz de nomeada, John Mair, afecto, por sinal, às teorias do concílio e da reforma eclesiástica (Renaudet, *Préréforme*, pp. 463-66, 470, 549, 593 e 658) foi mestre de Jorge Buchanan, segundo a confissão deste no Santo Ofício (apud L. Ferreira, *Notícias Cronológicas*, p.te 2.ª, vol. 3.º, t. 1.º, p. 417).

(6) Cfr. *Estatutos da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1593, liv. 3.º, tit. 5.º.

e Duns Escoto, e suplantava-os largamente, pela formação dos lentes de de Prima, na influência doutrinal.

Os intelectuais do ciclo tridentino puzeram fora de campo certas formas de pensamento e sentimento religiosos que tinham tido sua voga antes da adesão da nossa Corte à política do Papa Paulo IV. O neo-platonismo, que tanto seduzira André de Resende, Álvaro Gomes, Luís de Granada, Heitor Pinto e, porventura, Fr. Diogo de Murça (1), perdeu como por encanto o seu poder de atracção (2). Os grandes místicos de inspiração neo-platónica, nomeadamente Santo Agostinho e os mestres do Norte, deixaram de exercer a influência do passado sobre a literatura devota. O augustinismo, tão estimado por Lutero, caiu em desuso com os debates conciliares de 1547-1552 e arrastou consigo a concepção pietista da religião, de que era uma das bases. O próprio pietismo tornou-se impraticável, sendo envolvido em conflitos de ideias a que, na verdade, não era estranho.

A crise espiritual do século XVI atingiu o ponto agudo na Península Ibérica com os processos da Inquisição espanhola contra o Arcebispo Carranza e os doutores de Sevilha (3). A disposição de espírito dos amigos de Carranza aparentava-se com a dos sevilhanos nalgumas questões basilares, e era comum a todo o pietismo o sentimento agudo da graça e da misericórdia de Deus, bem como a tendência para fazer do evangelismo e das técnicas de sobrerrogação a medula da prática cristã. Havia também um acordo geral sobre a urgência da reforma religiosa e da promoção espiritual do laicado. Melchor Cano discerniu como ninguém, nestes e noutros tópicos, um fundo de erasmismo, luteranismo e iluminismo, que ergueu logo à dignidade de uma teoria sòlidamente

---

(1) Se foi ele, como supomos, o inspirador da oração de D. Duarte, no Colégio da Costa, entre 1637 e 1543. Nessa oração, há referências a Platão que nos parecem trair uma simpatia de doutrina (cf. Caetano de Sousa, *História Genealógica*, Provas, t. 3.º, p.te 1.ª, pp. 50, 58 e 59).

(2) As reminiscências platónicas de Camões reportam-se a data anterior à sua partida para o Oriente (1553).

(3) Bataillon, *ob. cit.*, vol. 2.º, pp. 104-108; Herédia, *Corrientes*, pp. 75-78 e 110-36; Pelayo, *Heterodoxos*, vol. 5.º, pp. 19-120.

fundada (1). A divergência latente entre os intelectuais tridentinos e os espirituais pietistas (2) adquiriu desde aí foros de questão vital para o destino cristão da Península. Por detrás dos equívocos e apreensões da falange tradicionalista está um complexo de ideias e sentimentos que a estimula e dirige. Na definição desse complexo entra, em primeiro lugar, a reacção contra as implicações ou pressupostos subjectivistas da espiritualidade erasmiana e protestante. E isso fazia-os ver um perigo na tendência para acentuar o elemento interior e pessoal da prática religiosa e, muito particularmente, o contacto directo da alma com Deus (3). Receavam que o exercício, que necessàriamente

---

(1) A crítica de Cano ao *Catecismo* de Carranza é extensíssima e, além de uma série enorme de proposições erróneas ou ambíguas, denuncia vigorosamente o seu fundo pietista («Esta doctrina fue y es de alumbrados aunque la declaran por diferentes ejemplos .... Enrico Herp compara [la oración vocal y ceremonias y obras exteriores] a la paja....Fray Luis de Granada trae la comparación de las medicinas....»), assim como a apresentação «al pueblo en lengua castellana de cosas de teología y Sagrada Scriptura dificultosas y perplejas», a profanação e publicação dos mistérios da religião, enfim «muchas cortedades peligrosas para este tiempo, dejando de apuntar y declarar lo que conviene para que el pueblo no tropiece, como en los lugares en que generalmente dice, sin especificar ni anotar nada, que la fe y conocimiento del Redemptor justifica y salva» (cfr. o texto da censura de Cano in F. Caballero, *Vida de Melchor Cano,* pp. 536-615). Cano, desde o regresso de Trento em 1552, incompatibilizou-se radicalmente com o augustinismo, o savonarolismo e a mística italo-nórdica. Tanto no *De Locis Theologicis* como na correspondência particular embrulha Crema, Taulero e Hárfio com Erasmo, os iluminados e os luteranos na mesma reprovação (Vid. *supra,* p. 172).

(2) A divergência polarizava-se à volta de três questões da base. A primeira era a difusão dos escritos dos autores espirituais, que os tradicionalistas consideravam altamente perigosa e capaz de induzir o povo a erros em pontos importantes, quando é certo que a ignorância e boa fé deste o tinha mantido imune desses erros no passado (cfr. Emilio Colunga, *Intelectualistas y misticos en la teologia española,* CT, t. 9.º, p. 212). A segunda era a frequência dos sacramentos, a qual implicava um trato assíduo das coisas espirituais, trato que, sobre poder fazer perder o respeito pelas coisas de Deus, anulava a distinção «entre o estado de perfeição e a vida cristã ordinária» (*Idem,* p. 213). A terceira dizia respeito à oração mental, em que viam uma porta aberta para o iluminismo, se acaso não constituía já uma resultante dele.

(3) «Aquellos insignes varones [Cano e outros] creían que al hablar una persona de la necesidad de consultar las cosas con Dios en la oración, ya pretendía guiarse por su espíritu privado y sustraerse a la autoridad de la Iglesia. Y cuando

havia de ser grosseiro, da adoração de Deus em espírito e em verdade pudesse ser o canal de uma protestantização espiritual da gente comum. Por outro lado, sobrevivia no seu espírito a concepção medieval que estabelecera uma fronteira pouco menos que intransponível entre a vida no século e a vida de perfeição. E essa maneira de pensar não lhes permitia admitir o princípio do universalismo espiritual sustentado por quase todos os místicos, nem a tendência para a promoção religiosa da vida activa e dos estados seculares, comum aos erasmistas, a muitos pietistas e aos novos institutos regulares.

O conflito de tendências que opôs os doutores tridentinos aos espirituais pietistas não é uma simples refrega entre escolásticos e místicos. O seu alcance vai mais fundo e contrapõe o plano doutrinal de uns ao plano vital dos outros. Enquanto os primeiros pareciam encarar a crise do século como uma luta de sistemas, os segundos viam-na sobretudo como uma questão de ideais e práticas de vida. É esse o sentido real do índice expurgatório do Inquisidor Fernando Valdés e da campanha anti-espiritualista dos intelectuais que lhe serviam de conselheiros e porta-vozes (1).

---

los escritores místicos hablaban de las cosas aprendidas en la oración, en seguida veían nada menos que la pretensión de sustituir la Sagrada Escritura y la Tradición por la experiencia privada» (Colunga, *ob. cit.*, p. 214; cfr. p. 215).

(1) Fr. Luís de Granada, que se avistou com Valdés para se defender dos ataques de Melchor Cano, refere que ele era «contrario a cosas, como el decía, de contemplación para mujeres de carpinteros» (Carta a Carranza, de 1558, apud *Obras*, ed. Cuervo, t. 14.º, p. 441). E Melchor Cano observava em carta ao confessor de Carlos V que do simples facto de se entregar «a la devoción y meditación» se seguia que o «zapatero cosiese peor el zapato y el cocinero guisase mal la olla» (apud F. Caballero, *Melchor Cano*, p. 526). Fr. Alonso de la Fuente, dominicano como o seu mestre, escrevia no auge da guerra aos iluminados da Estremadura, que os seculares não poderiam dar-se à oração, porque esta exigia tanta absorção de espírito, que «aunque la mujer vea caer a su hijo en el fuego no se ha de levantar de este ejercicio» (*Memorial contra los alumbrados d'Estremadura*, RABM, t. 9.º, p. 205). E penetrando mais fundo no problema, afirmava que «a oração não era para casados, nem para seculares, e que ensinar a essa gente o modo de orar era fazer cama para heresias». Fr. Alonso de Avendaño, mais explícito ainda, clamava com todo o desassombro: «Para qué oración en los seglares? Dad limosnas, que éste es el Evangelio, y dejad la oración a los frailes» (cit. de A. Astrain, *Historia de la Compañia*, vol. 3.º, p. 309).

A força do ataque às linhas pietistas concentrou-se especialmente em dois sectores: a corrente dominicana dirigida por Carranza e Granada, e a Companhia de Jesus. Os carranzistas, perdidas já as esperanças de uma reabilitação do Arcebispo, tiveram de se inclinar diante dos adversários, retratando alguns deles em 1574 a sua antiga adesão (1). Fr. Luís de Granada ainda obteve em Trento uma espécie de vitória moral, mas teve por fim de se inclinar também perante os seus críticos, lamentando embora a atitude daqueles que «repelem mesmo os livros bons quando escritos em vulgar» (2).

Granada foi nomeado por Melchor Cano como um dos fautores da escola carranzista (3) — e o índice espanhol de 1559 proibiu as suas obras fundamentais (4). É possível que também seja visado na obra de um dominicano que muito figurou em Portugal nessa época: Fr. Juan de la Cruz. Este, no *Diálogo sobre la Oración,* faz nìtidamente contravapor às teorias básicas da corrente pietista, verberando com energia a propaganda das práticas contemplativas e a comunicação dos segredos da meditação e oração espiritual «al vulgo de los hombres» (5). Mais

---

(1) Heredia, *Retratación de las Censuras del «Catecismo»*, CT, t. 54.º, pp. 171-76 e 312-26; *Corrientes,* pp. 111, nt. 2, e 127, nt. 34. — Entre os que tiveram de se desdizer, sob a pressão conjunta da Coroa e da Inquisição, figuram o Arcebispo Guerrero, cuja afinidade com o Beato Juan de Ávila está hoje demonstrada (cfr. Camilo M.ª Abad, *Dos Memoriales ineditos [del B. Juan de Avila] para el Concilio de Trento,* MC, vol. 3.º, pp. VII, XI, XVI-XX e XXX-XXXIV), e Fr. Mâncio de Corpus Cristi, glória da Ordem dominicana e carranzista dos mais entusiastas (Beltrán de Heredia, *El Maestro Mancio de Corpus Christi,* CT, Ano XXVI, pp. 13 e 33-50).

(2) *Guia de Pecadores,* prólogo.

(3) «....Fray Luis de Granada pretendió hacer contemplativos y perfectos a todos y enseñar al pueblo, en castellano, lo que a pocos de él conviene porque muy pocos populares pretenderán ir a la perfección por aquél camino de Fr. Luis que no se desbaraten en los ejercicios de la vida activa competentes a sus estados» (Censura de Carranza *apud* Caballero, *ob. cit.,* p. 597).

(4) *Livro de la Oración, Guia de Pecadores* e *Manual de Diversas Oraciones.*

(5) Cfr. os passos citados por Herédia in *Corrientes,* pp. 93-100.—A obra de Cruz foi revista, se não mesmo escrita, em Lisboa. As suas observações, no ponto que nos ocupa agora, dirigem-se especialmente contra Ossuna, Fermo — esse autor de «tratadillos» — e os místicos do Norte, mas atingem, em geral, todos os que advogam a causa da oração mental e da contemplação sem imagens. Os seus argumentos e, quase, as suas palavras coincidem com as de Cano.

tarde, outro domínico, Fr. Alonso de la Fuente, procurou apresentá-lo como um dos patriarcas de iluminismo na Península e como tal o denunciou aos inquisidores portugueses e ao Provincial de S. Domingos, mas desta vez a acusação envolveu também «la doctrina que mana de los Teatinos que por otro nombre se llamam de la Compañia de Jesus y en Portugal Apóstoles» (1). A polémica alcançou, aliás, todo o grupo de que Granada era o mentor. Porciúncula, Sousa Tavares, Paiva de Andrade, Fr. Tomé de Jesus e vários outros sofreram-lhe a ressaca, como já vimos. As censuras de Cano ao *Catecismo* de Carranza quadram-lhes bem, com efeito; e os intelectuais orientados pela Inquisição assim o concluiram, ainda que um pouco tardiamente, ao descobrir-se a rede iluminista de Lisboa.

A aplicação da crítica de Cano aos espirituais portugueses está subentendida na procura de conexões entre os seus ensinamentos e as doutrinas professadas pelos iluminados de Lisboa (2). O principal agente da tendência no nosso país foi Jorge da Silva, fidalgo e intelectual cuja obra não mereceu ainda a atenção dos estudiosos. Em 1570, pôs-se em campo contra os propugnadores de teorias pietistas. Silva não negava, evidentemente, a legitimidade da vida contemplativa nem a possibilidade da contemplação da divina essência. Negava, porém, que houvesse modo mais seguro de entrar na via unitiva do que a meditação (3) da Santa Humanidade e que houvesse imagens santas, sobretudo imagens da Humanidade do Senhor, que impedissem a perfeita con-

---

(1) Cfr. Menendez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. 5.º, p. 231. — As relações dos jesuítas com o iluminismo são abordadas no fim, na *Nota XXXII*, n.º 11.

(2) A aplicação era facilitada por certas atitudes de Carranza. Este, como se sabe, foi acusado de ter defendido os iluminados num sermão e de ensinar que não se deviam rezar «Padre Nossos» e «Avé Marias» aos Santos. Sustentava, por outro lado, segundo parece, a teoria da Comunhão frequente, mesmo sem prévia confissão, quando não houvesse pecado mortal. Manteve, além disso, as melhores relações com os protectores de Beata da Piedrahita. Enfim, apreciava as obras de Juan de Valdés e frequentou na Itália os círculos do Cardeal Pole e de Vitória Colona. Cfr. Pelayo, *Heterodoxos*, vol. 5.º, pp. 24-28, 31-32, 42 e 46-49; Herédia, *Corrientes*, pp. 116-19.

(3) Silva fala sempre de contemplação, mas esta palavra, quando se refere à Humanidade de Cristo, tem na sua pena o significado de simples meditação.

templação (1). Os sistemas unitivos não lhe inspiravam confiança. Parecia-lhe que a sua prática incubava ou, ao menos, podia incubar desvios de rota (2). A boa regra eram as formas tradicionais de piedade,

---

(1) «Os santos antigos, quase todas as suas contemplações eram da Humanidade de Cristo.... E quando falam na sua Divindade, por esta certa porta entram. E porque alguns dos contemplativos do nosso tempo, a primeira cousa a que se arremessam temeràriamente é a contemplar Deus em sua própria essência, ... pareceu-me.... escrever esta breve doutrina para prova que não basta crer que o Filho de Deus Humanado é todo o nosso remédio, mas que é conveniente e muito proveitoso contemplar a sua Sacratíssima Humanidade e por este caminho seguro chegar à perfeita contemplação» (Jorge da Silva, *Tratado da Paixão,* pp. xv-xv^{v}). «.... se alguém, com desejo da simplicíssima união divina, dissesse que não é necessário contemplar a Humanidade de Cristo e que as imagens são impedimentos desta união, a este tal respondo que, ainda que haja outros modos de contemplar a essência, nenhum é tão seguro nem tão proveitoso como por esta Santíssima Humanidade e respondo que não sabe quem é Cristo nem os proveitos que nos vêm do seu glorioso nome e santíssimo sangue» (*id.*, p. cxxxii^{v}). — A exacta inteligência do alcance destes passos requer duas observações. A primeira é que os «santos antigos» de que fala no princípio do texto são S. Bernardo, S. Boaventura e demais representantes das escolas cartusiana e franciscana. Silva pensava aqui, possìvelmente, nas *Meditationes de Vita Christi* do Pseudo-Boaventura, na *Vita Christi* de Ludolfo de Saxe, e noutros livros afins. A segunda é que nem os pietistas nem os iluminados contestavam que se devesse começar pela «contemplação» da Santa Humanidade — e Silva, defendendo o que ninguém negava, procurava negar o que os outros defendiam, isto é, que a vida espiritual e a contemplação da divindade são para todos.

(2) «.... ele denunciante tem esta proposição por herética, e a união pela mente por falsa...., e toda esta doutrina por muito prejudicial à Igreja católica, principalmente às almas devotas e simples que não sabem as potências da alma nem o ofício de cada potência; pelo qual pedia a eles senhores inquisidores que façam censurar as proposições de Luís de Blois e, assim, o livro de Francisco de Sousa Tavares, no qual ensina aos noviços [= principiantes] que não tenham nenhuma figura nem lembrança de cousa criada. E se os noviços se exercitarem nesta doutrina dous anos, serão platónicos ou judeus, mas não serão cristãos .... Pede a eles, senhores, que mandem trasladar em linguagem o capítulo da clementina *ad n̄rum* [= Ad nostrum: cfr. *Corpus Juris Canonici,* t. 2.º, Colónia, 1746, cols. 250-51) *de hereticis* e apreguá-la pelos púlpitos, para saberem os cristãos a doutrina que hão-de crer, seguir e imitar; porque está toda a terra suspensa e partida em bandos, esperando por esta sentença» (Depoimento de 2 de Novembro de 1571, apud Baião, *A Inquisição cit.*, p. 191. Leitura corrigida em face do original, AN, Inq. de Lx.ª, *Denúncias de 1560 a 1576* [n.º 9], fls. 160v e 161). «.... esta doutrina está metida em muitos corações, de vinte anos a

com a meditação da vida do Senhor, sobretudo da sua Paixão, no estilo imaginativo e compassivo da *Vita Christi* em que está moldado o seu *Tratado*.

A acção conjunta dos intelectuais e da Inquisição abateu em pouco tempo a febre espiritualista nascida ao clarão da Renascença e da Reforma. As manifestações de dissidência tornaram-se muito raras depois de 1581. Certos livros, como o de Sousa Tavares, as *Obras de los que aman a Dios* de Montoia, a *Mística Teologia* de Toscano, o *Espelho de Perfeição* de Hárfio, a *Instituição* do Pseudo-Taulero, os *Tratados* de Fermo, as vidas e escritos das duas Catarinas, o *Tercer Abecedario* de Ossuna, etc. — desapareceram pràticamente do mercado, o mesmo sucedendo aos trabalhos de Erasmo, de Vives, de Lefèvre d'Étaples e outros magnates do Humanismo evangelista. As novelas de cavalaria, as peças de teatro, os ensaios político-filosóficos, na medida em que retratavam costumes impuros ou envolviam crítica do clero, do congreganismo ou do papado, foram objecto de pesada censura e de largas proibições (1).

A nação, considerada no seu todo, reagiu favoràvelmente às constelações ideológicas recomendadas pelo Estado. A aristocracia colaborou voluntàriamente na instauração do sistema, e o clero identificou-se com ele, tornando-se o seu elemento militante. A burguesia foi menos pronta, sobretudo nos seus elementos ilustrados. Não tardou, porém, a imbuir-se de um enorme desinteresse pelos coisas do espírito na ordem estabelecida. Por outro lado, as correntes modernas não lograram atrair eficazmente nenhuma camada social. Viveram do apoio de minorias respeitáveis pela qualidade dos seus membros, mas restritas pelo

---

esta parte, e em pessoas que têm muita autoridade em virtude na terra: o qual lembra as suas mercês e lhes pede da parte de Deus que esta proposição de Blois a mandem publicar por herética e juntamente denunciar que toda a pessoa que, escrevendo, pregando, professando, doutrinando ou conversando, fizer divisão e separação da Humanidade de Jesus Cristo Nosso Senhor da sua Divindade ou esfriar o povo cristão da reverência, devoção, amor, afeição e veneração da Sacratíssima Paixão de Nosso Senhor se haja por suspeito na fé» (Depoimento de 2 de Agosto de 1571 in *idem*, p. 188). Cfr. *supra*, pp. 338-40.

(1) Cfr. *Rol de Livros Defesos* (1561), pp. Bviii e Eiii.

seu número. Não gozavam sequer do padroado político de grandes potentados eclesiásticos ou seculares, como os erasmistas espanhóis e os evangelistas franceses.

* * *

A vitória da Contra-Reforma no campo ideológico foi total — mas não constituiu um regresso puro e simples ao passado, bem que tivesse trazido consigo algumas limitações e mal-entendidos de lastimosas consequências. O augustinismo, o erasmismo e o pietismo viram-se apresentados como cúmplices do luteranismo e do iluminismo, e, à força de guerreados, acabaram por passar aos olhos da multidão como formas mais ou menos larvadas do pensamento de Lutero, por vezes com mistura da tese dos begardos. A missão dos espirituais avançados tornou-se extremamente difícil neste clima de suspeita. Para salvar o essencial, tiveram de esbater a feição e conteúdo que a sua doutrina assumira nos meados do século, orientando-se de preferência no sentido da ascética e do moralismo militante.

O ascetismo tem uma figuração de alto relevo no «ethos» religioso dos grandes espirituais da época da Contra-Reforma e é a nota grave do movimento da Restauração católica. Representa, do lado ortodoxo, uma resposta à crítica dos místicos e humanistas ao estado do clero, e um prolongamento espiritual da revalorização das obras na doutrina da justificação. A espiritualidade de um S. João de Deus, de um Fr. Martinho de Santa Maria, de um Bartolomeu dos Mártires, seria bem difícil de compreender desenquadrada dessa perspectiva. O mesmo sucederia com os públicos e particulares exercícios de penitência a que tão sistemàticamente se entregavam não só os capuchos e os primeiros jesuítas, mas os domínicos, os crúzios, os gracianos e muitos outros regulares. A austeridade de D. Rodrigo Pinheiro e de alguns dos seus colegas no episcopado, se reflecte porventura as inclinações próprias dos feitios melancólicos, revela sobretudo uma concepção da vida ou, melhor dizendo, a concepção da religião como vida. O lugar central que os mistérios e devoções da Paixão conquistaram na piedade cristã desta época está em consonância com a preocupação de dar à prática religiosa uma intensidade espiritual e um conteúdo

ético que forçassem os limites do formalismo (1). Não nos parece exagero ver em tudo isto um rumor longínquo das aspirações de base do Humanismo no campo cultural e religioso.

O ascetismo continua, em muitos pontos, a orientação da Pré-Reforma. Aplica às necessidades da época post-tridentina o espírito dos reformadores congreganistas e dos apóstolos populares. Corresponde-lhe perfeitamente, no campo da pastoral, a preocupação da cura de almas, que é talvez o traço saliente da prelatura contra-reformística (2). E a deslocação do eixo da literatura devota para os temas torturantes está na linha de austeridade que vem de Savonarola a S. Carlos Borromeu. A revista dessa literatura e das correntes espirituais que a inspiraram, feita nas páginas anteriores, patenteia o carácter doloroso, polarizado nos mistérios da Paixão e nos novíssimos do homem, que distingue a mentalidade religiosa forjada em Portugal na segunda metade do século XVI.

O chamamento da devoção ao campo da ascética contrapõe-se, ao mesmo tempo, à piedade exterior e formalista do século XV e ao misticismo quase idealista que se infiltrou na espiritualidade do século XVI. Tonificou o superficialismo religioso das massas populares e substituiu, em larga medida, o sistema de elevação rápida e fácil das almas aos

---

(1) Os factos e observações que servem de fundamento à teoria do ascetismo foram já objecto de exposição em páginas anteriores e serão retomados em capítulos subsequentes desta obra.

(2) A preocupação da formação do clero para a cura de almas abona-se com o que já se disse atrás e, além disso, com as publicações que para o efeito se fizeram: *Summa Sacramentorum ex doctrina Francisci Vitorii* de Fr. Tomás de Chaves (1564, 1566 e 1582); a *Suma de Casos da Consciência* de Fr. Manuel Rodrigues (1573, 1593, 1595 e 1597); os *Casos de Consciencia* de D. Hilarião Brandão (1579); a *Breve instrución de cómo se hade administrar el Sacramento de la Penitencia* de Fr. Bartolomeu de Medina (1582); o *Tratado de Casos de Consciência* de Fr. António de Córdova (1586); o *Tratado da ordem como se ham de administrar os Sacramẽtos da sancta madre Igreja, com declaraçam da virtude e uso deles, e doctrina q̃ de cada hũ se fara ao povo certos dias do Anno, com outras necessarias pera os Curas e mais Sacerdotes*, Coimbra, 1587, por ordem do Bispo de Lamego, D. António Teles de Meneses; o *Directorium Curatorum* de Fr. Pedro Martir Coma (1588 e 1591); a *Lembrança para avisar de alguns erros e descuidos em que muitas vezes caem os confessores* (1597). Veja-se ainda, no fim, a *Nota VII*, n.º 3.

estados místicos. Pelo segundo lado, reflectiu-se talvez desfavoràvelmente no nível da vivência religiosa, mas foi sem dúvida um contra-veneno eficaz dos processos de abreviação ou supressão das primeiras etapas da vida espiritual. As tendências pré-quietistas, inatas ao iluminismo e não sem raízes em Ossuna e nos místicos do Norte (1), ficaram desta maneira dràsticamente cerceadas. Os *Exercícios* de Santo Inácio, publicados em Coimbra em 1553, tiveram um papel de primeiro plano na reorientação do sentimento religioso em Portugal (2). A sua influência entrincheirou a oração mental na fase primária de meditação imaginativa e discursiva, e, por outro lado, afastou da via mística círculos devotos importantes, incluindo alguns conventos femininos do ramo franciscano (3), concentrando a sua piedade no campo do ascetismo.

O movimento da Contra-Reforma, na sua primeira fase, foi bastante circunstancial e negativo. As tácticas que adoptou deviam ter morrido, em princípio, com as circunstâncias que as determinaram; de facto, porém, converteram-se em tópicos doutrinais de um sistema paralisado. Por outro lado, a uniformização do sentimento religioso fez perder à inquietação espiritual muito da sua acuidade. A luta entre os partidários da austeridade e a massa dos medíocres renasceu nas corporações regulares, e os segundos levaram de vencida muitas vezes os primeiros (4).

---

(1) Por tendências pré-quietistas, entendemos aqui, por um lado, a secundarização dos preliminares e fundamentos ascéticos da via mística, a apresentação desta como de acesso rápido e fácil, e, por outro, a negação, pelo menos a atenuação, do papel da vontade e das potências interiores no acesso aos estados místicos e nos exercícios espirituais da via iluminativa. A aniquilação da vontade e das potências, o estado de indiferença ao bem e ao mal, a passividade da alma, são, como se sabe, os elementos estruturais da doutrina quietista.

(2) A influência do magistério de S. João da Cruz e Santa Teresa de Ávila só muito mais tarde se fez sentir. A primeira obra impressa de Santa Teresa, o *Caminho da Perfeição*, saíu dos prelos portugueses (Évora, 1583) e o facto prenuncia talvez a influência que o futuro reservava à escola carmelitana no nosso país.

(3) Cfr. F. Rodrigues, *História cit.*, t. 1.º, vol. 1.º, pp. 635-37. — Os *Exercícios* de Santo Inácio, como se sabe, não se dirigem à iniciação das almas nos estados místicos, mas à sua conquista para uma vida de santidade e de apostolado militante (V., no fim, a *Nota XXXII*).

(4) Vid. *supra*, pp. 176-77. — Há um eco desta luta, salvo erro, em Toscano, *Mística Teologia*, p. 60.

O esforço de acrisolamento dos fiéis adstritos à via comum relaxou-se também com o tempo, fosse por fadiga dos trabalhos passados, fosse pela sensação de segurança contra o perigo luterano que desde o último quartel do século XVI se instalou nas almas (1). Multiplicaram-se, é certo, as devoções particulares, as manifestações colectivas de piedade, os actos exteriores de culto; mas a agonia da vida cristã e a preocupação da vivência interior sofreram um desgaste importante na sua intensidade. De um modo geral, tem-se a impressão de mais conformismo e, sobretudo, de mais confiança no poder salvífico das obras exteriores.

A prevenção e a repressão das infiltrações protestantes obrigaram pôr em relevo o papel da vontade na vida religiosa. A *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis* de Luís de Molina (Lisboa, 1588) foi, no nosso país e porventura na Europa, a expressão mais célebre do esforço de conciliação racional da teologia da Graça com a teologia do livre arbítrio (2). Não vamos historiar agora as ideias de Molina nem a polémica imensa a que o livro deu origem (3). Anotaremos só o possível reflexo da sua doutrina sobre o sentimento religioso nacional. E para isso bastará dizer que a teoria molinista do concurso simultâneo da Graça e da liberdade, ampliando extraordinàriamente a parte

---

(1) O tema será versado com a necessária amplitude no 2.º tomo desta obra.

(2) Sem querer entrar na análise do tópico, não deixaremos de anotar que a orientação teológica de Molina se nos afigura uma sequela da espiritualidade inaciana, na medida em que esta acentua a parte do homem na sua santificação e, em certo sentido, o convida a agir como se tivesse de contar consigo apenas.

(3) Em todo o caso, não deixaremos de lembrar que a *Concordia* suscitou reacções e reparos ainda antes de lançada no mercado, quando as suas teses se tornaram conhecidas dos dominicanos de Lisboa. Molina foi acusado de retomar proposições suspeitas de pelagianismo, cujo ensino fora proibido pela Inquisição espanhola. O Cardeal Alberto, movido pelos dominicanos, mandou suspender imediatamente a venda do livro e solicitou, ao mesmo tempo, o parecer técnico de Fr. Domingos Bañez, que o deu logo, revelando a existência de nove ou dez proposições das interditas. Molina defendeu-se numa longa apologia — e o Cardeal, cedendo à pressão dos jesuítas, levantou o impedimento. Cfr. Friedrich Stegmüller, *Geschichte des Molinismus*, t. 1.º, pp. 377-82, 663-78 e 748-53; Bachelet, *Prédestination et Grace efficace*, vol. 1.º, pp. 29-30; F. Rodrigues, *História cit.*, t. 2.º, vol. 2.º, pp. 147-52.

do homem nos actos salutares (1), deu uma satisfação doutrinal, até ele não conseguida, às aspirações profundas do Humanismo. A sua formulação constitui um esforço poderosíssimo para conciliar a teologia católica com a promoção da dignidade e possibilidades humanas na época da Renascença e das Descobertas.

Mas a «humanização» da teologia não é obra exclusiva de Molina. Deve-se igualmente a outros personagens de grande nomeada, como Melchor Cano e Domingos de Soto (2). Quem mais concorreu porém para o efeito, foram os teólogos menores empenhados na prevenção de estados de espírito favoráveis ao acolhimento das doutrinas protestantes (3).

A teologia humanista deu acentuações particulares às directrizes do sentimento religioso. O senso da liberdade tornou-se talvez mais agudo que o da Graça, e a confiança no valor das obras subiu manifestamente de tom (4). A confiança nas obras corresponde à exigência de conteúdo ético que caracteriza a Restauração católica, e põe em relevo a fé do homem do século XVI nas suas próprias forças. As obras, em virtude de uma propaganda mal assimilada e nem sempre isenta de confusões, passavam no entanto aos olhos de muitos fiéis por simples actos de devoção e de observância externa. E isso trouxe consigo um movimento da prática religiosa em sentido inverso ao do ascetismo, para não dizer já do pietismo.

Não se limitaram à teologia mística e dogmática as pressões do meio sobre a cultura religiosa. Alcançaram também, por exigências sociológicas inelutáveis, a esfera própria da moral. A sociedade da Contra-Reforma, no seu conjunto, acomodava-se mal ao sistema

---

(1) Estes são, ao mesmo tempo, efeito da impulsão divina e do assentimento humano e não podem realizar-se sem a colaboração dos dois factores. A cooperação humana é, portanto, um elemento causal e não apenas instrumental da salvação. Cfr. *Concordia*, q. XIV, a. 13, disp. 10, 12, 26, 30 e 37; T. de Régnon, *Bannésianisme et Molinisme*, pp. 26-44.

(2) Cfr. G. Schneemann, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Friburgo, 1881, pp. 112-36.

(3) Cfr. J. Étienne, *ob. cit.*, p.te 2.ª; E. Vansteenberghen, DTC, s.v. *Molinisme*, t. 10.º, p.te 2.ª, cols. 2096-2097.

(4) Cfr. A. Bonet, *Filosofia de la libertad*, pp. 95-105.

de austeridade preconizado pelos arautos da Restauração católica. O desenvolvimento do comércio, as necessidades económicas, os costumes e convenções sociais, a fraqueza humana congénita — pediam uma elaboração realista da moral aplicada que, distinguindo o desejável do exigível, permitisse ao indivíduo viver simultâneamente como cristão e como cavalheiro. E foi isso o que se chamou a concepção «benignista» do imperativo ético.

A substituição do critério mais seguro pelo mais provável ou pelo simplesmente provável aparece já em Francisco de Vitória, Melchor Cano e Domingos de Soto (1). Foi porém Bartolomeu de Medina o primeiro a ensinar na cátedra a legitimidade da preferência pela opinião menos provável (2). Navegou um pouco nestas águas o nosso P.e Manuel de Sá, da Companhia de Jesus, nos seus *Aphorismi Confessariorum,* publicados em 1595 e postos no índice romano em 1603. Escasseiam os elementos de apreciação do influxo da tendência na casuística portuguesa do século XVI. Mas fosse ele qual fosse, teve de se realizar contra a tradição maximalista, florescente ainda nos meados do século não só nos *Regras e Cautelas de Proveito Espiritual* (3) e na *Summa de Casos de Consciência* de Fr. Juan de Pedraza (4), O.P., mas também no livro Francisco de Sousa Tavares (5).

---

(1) Th. Deman, DTC, s.v. *Probabilisme,* t. 13.º, p.te 1.ª, cols. 457-63.

(2) *Idem,* cols. 463-69.

(3) Falando da contrição, o autor define-a como «uma inteira dor voluntária dos pecados cometidos, com propósito de os confessar e satisfazer e de não tornar a pecar por amor de Deus» (pp. XXXII-XXXIIv). As *Regras* sairam do prelo em 1542.

(4) A obra de Pedraza teve pelo menos três edições (V., no fim, a *Nota VII,* n.º 3). Na primeira, que é de 1566, exige-se que o penitente «se arrepienda de todas sus culpas con determinación de mudar la vida», acentuando-se porém que «el verdadero dolor hade ser pesarte de todo el corazon por haber ofendido al Señor, con tan firme proposito de nunca mas pecar mortalmente» (p. 9).

(5) Tavares é mais explícito que qualquer outro. «A nós — escreve — é necessário para a salvação a contrição, a qual, segundo os teólogos, há-de haver nela duas obras. A primeira, o pesar dos pecados a propósito de os mais não fazer; a segunda, haver na alma amor ou caridade de Deus: em que houvesse a primeira, sem haver a segunda não era contrição senão atrição. Este amor de Deus há-de ter acto, porque, se é amor, obra grandes obras, como diz S. Gregório. Pelo que, se a alma nunca obrasse o acto de amor ou caridade de Deus actual, não se podia dizer

* * *

O sentimento religioso da época da Contra-Reforma está dominado por uma série de reacções de circunstância fundidas com reacções imperiosas de fundo. O respeito pelo sacerdócio e a valorização do elemento eclesial da vida religiosa opõem-se directamente à crítica do monaquismo, do papado e do clero pelos intelectuais de formação humanista e luterana. A reafirmação das observâncias externas, bem como a prática dos jubileus, das procissões, das romagens ou devoções particulares, é o contrapeso das reticências fabro-erasmianas e das negações protestantes sobre as asperezas corporais, as indulgências, o culto dos santos, as cerimónias litúrgicas e até sobre o próprio direito eclesiástico (1). A defesa do ascetismo e das obras meritórias contrabalança por sua vez não só a miragem misticista, mas a reivindicação exclusivista de um cristianismo interior e o engrandecimento da fé e da Graça à custa da liberdade humana. O intelectualismo do sector teológico e o regresso do pensamento a S. Tomás tendem a situar a cultura no polo oposto à propensão fideísta, biblista, anti-escolástica, quase de regra na esfera do pietismo místico e erasmiano. Enfim, o benignismo é a réplica católica ao pendor pessimista e rigorista da teologia protestante.

---

que tinha amor de Deus, nem habitual porque, em qualquer obra que se faz actualmente, se diz fazer-se em acto.... Por onde o que nunca fizesse acto de amor de Deus, em algum modo, não se podia dizer que o tinha em acto nem em hábito. Mas quando a alma tem o pesar dos pecados, e o propósito de mais não fazer, e o amor de Deus em acto, se diz ter contricção» (*Livro cit.*, pp. 111v-12).

(1) O surto da hagiologia nesta época manifesta tanto a preocupação de uma literatura edificante de sinal diferente da literatura mística, como o desejo de contrariar as teses humanista e luterana sobre o culto dos santos. Merecem especial referência a *História das vidas e feitos heróicos e obras insignes dos Santos* de Fr. Diogo do Rosário, com quatro edições (1567, 1577, 1585, 1590), e o *Flos Sanctorum* de Alonso Villegas (1598). Pertence ao mesmo ciclo a *Instrução e avisos para meditar os mistérios do Rosário* do P.e Gaspar Loarte (1587), e, pelo seu carácter de meditações imaginativas, discursivas e edificantes, podem aproximar-se destas obras (ainda que tenham uma intenção mais monasticista) o *Espejo de la Vida Humana* (1574) e a *Silva Espiritual* (1594) e respectivo *Aditamento* (1595) de Fr. António Álvarez.

O tonus espiritual da Contra-Reforma, apreciado à luz das suas reacções, está nos antípodas dos «ismos» favoritos do século XVI. Mas a Contra-Reforma em Portugal não foi apenas uma reacção — foi também uma afirmação de princípios e de processos. E como afirmação, assimilou mais de um elemento da problemática e até, por vezes, da doutrina das escolas que combatia. Assim, por exemplo, a sua visão ascética da vida não está imune de erasmismo e pietismo enquanto núcleo de uma atitude orientada para a superação da prática grosseira e superficial estabelecida entre o povo cristão nos fins da Idade Média (1). O mesmo se pode dizer da intensificação da vida sacramental e das novas orientações sobre a teoria do pecado.

A frequência da Comunhão tornou-se mais assídua no último quartel do século XVI — e a Inquisição começou a tolerar a tendência para ver nela a pedra de toque da piedade cristã (2). O facto pode ter relação com a recusa protestante do Santíssimo Sacramento, mas afigura-se acima de tudo a sobrevivência da doutrina e apostolado da corrente pietista. É preciso não esquecer que o Pietismo e o Humanismo banharam com as suas águas muitos homens da Contra-Reforma. Citemos só Fr. Bartolomeu dos Mártires, Fr. Gaspar do Casal, Fr. Agostinho de Jesus e Jerónimo Osório, sem esquecer alguns jesuítas e frades de diversas Ordens. O banho humanista deixa ver bem os seus efeitos no «benignismo». A travação deste implica o

---

(1) Na sua composição, entram elementos pedidos à praxe tradicional dos santos e elementos destacados pela corrente erasmiana e pietista, sobretudo a aspiração à vivência da religião pelo espírito. Ao colocarem-na, porém, na dupla posição de instrumento da reforma dos costumes e de factor energético da piedade do laicato, os homens da Contra-Reforma ultrapassaram de um só golpe o horizonte monástico dos antigos e a tese individualista dos modernos.

(2) São significativas, neste particular, as reedições da *Homilia do Santíssimo Sacramento* e do *Aparelho para a Sagrada Comunhão*, feitas em Lisboa, em 1586, depois de trinta anos de silêncio dos prelos nesta matéria. A reserva inquisitorial primitiva fazia frente à posição luterana que, a princípio, parecia tender à sobrevalorização do Sacramento Eucarístico e à intensificação da sua frequência (L. Cristiani, *DTC*, s.v. *Réforme*, t. 13.º, p.te 2.ª, col. 2063). Os próprios jesuítas, em 1567, apesar do seu vanguardismo espiritual, ainda rodeavam de grandes cautelas a autorização para se receber o Sacramento mais do que semanalmente (*Obediências dos Gerais*, in Instituto, vol. 42.º, p. 178).

reconhecimento do fenómeno subjectivista processado na Renascença e que elevou o eu humano ao primeiro plano da consciência filosófica e moral.

A Contra-Reforma em Portugal não foi tão reaccionária nem tão isenta de factores irenistas como se tem dito. Há nela elementos de modernidade que seria injusto desconhecer. Assimilou, até certo ponto, senão as ideias, as aspirações e angústias do pensamento contemporâneo. E o esforço que desenvolveu para ajustar a vivência religiosa às circunstâncias do tempo, teve um reflexo considerável sobre a evolução do sentimento cristão no nosso país.